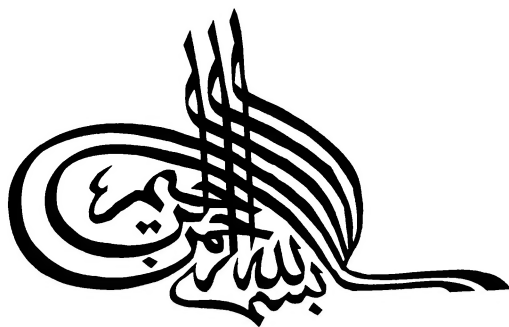


أصول الاعتقاد

(مقرر المستوى الثاني من مساق تعزيز اليقين
ضمن برنامج صناعة المحاور)



إعداد: مركز صناعة المحاور



أصول الاعتقاد

(المستوى الثاني)

إعداد

مركز صناعة المحاور



أصول الاعتقاد
(المستوى الثاني)
مركز صناعة المحاور

حقوق الطبع والنشر محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٤١هـ / ٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

[www. Takween-center.com](http://www.Takween-center.com)
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد:
+966 5 55 744 843
المملكة العربية السعودية – الدمام

الفهرس

الموضوع	الصفحة
أهداف المستوى الثاني	١٣
مكونات المستوى الثاني	١٤
غنى النقل بالأدلة العقلية	١٧
المبحث الأول: (دلالة القرآن على اشتغال النقل على الأدلة العقلية)	١٩
١ - التصريح بأن الله تعالى أرسل رسله بالبينات والهدى	١٩
٢ - التصريح بتضمن نصوص الوحي براهين العقائد	٢٠
٣ - إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين	٢٢
المبحث الثاني: (شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية)	٢٥
خصائص الأدلة العقلية النقلية	٣٥
المبحث الأول: (تأثيرها وارتباطها بالإيمان)	٣٧
المبحث الثاني: (اليقينية)	٤١
المبحث الثالث: (السهولة والواقعية والمباشرة)	٤٥
المبحث الرابع: (التنوع والكثرة)	٥١
المبحث الخامس: (قرب الدليل وملامسته للمستدل)	٥٥
المبحث السادس: (إيجاز الدليل)	٥٧
مسالك الاستدلال العقلي النقلي	٦١
المسلك الأول: (ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات)	٦١

٦٧	المسلك الثاني: (قياس الأولى)
٦٩	المسلك الثالث: (السير والتقسيم)
٧١	المسلك الرابع: (الافتقار إلى الدليل نفيًا وإثباتًا)
٧٤	المسلك الخامس: (دلالة الأثر على المؤثر)
٧٧	أدلة توحيد الربوبية
٨٠	دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية
١٠١	أدلة الكمال والتنزيه
١٠٥	المبحث الأول: (أدلة الكمال)
١٠٥	أولاً: دلالة أفعال الله تعالى
١١٢	ثانياً: طريقة قياس الأولى
١٢٣	ثالثاً: إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها
١٢٩	المبحث الثاني: (أدلة التنزيه)
١٢٩	الأول: التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال
١٣٨	الثاني: التنزيه عن المثل والنظير
١٤١	أدلة توحيد العبادة
١٤٣	المبحث الأول: (دلالة الربوبية على الألوهية)
١٤٣	المطلب الأول: (دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة)
١٥٩	المطلب الثاني: (دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة)
١٦٣	المبحث الثاني: (إبطال الشرك في العبادة)
١٦٣	المطلب الأول: (تجرد الشركاء من الربوبية)
١٦٩	المطلب الثاني: (إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص)
١٨٤	المطلب الثالث: (إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى)
١٩١	أدلة البعث والجزاء
١٩٣	المبحث الأول: (أدلة إمكان البعث وقدرة الرب عليه)
٢٠٩	المبحث الثاني: (أدلة الجزاء)
٢٢٢	المادة الثانية: مختصر صناعة الاستدلال العقدي
٢٢٢	مقرر إثرائي

٢٢٣	تمهيد
٢٢٥	المبحث الأول: الاستدلال العقدي . قضايا مفاهيمية
٢٢٥	مفهوم الاستدلال العقدي :
٢٢٦	صور الاستدلال العقدي :
٢٢٧	الغرض من الاستدلال العقدي :
٢٣٥	وجوب التناسب بين قوة الدليل العقدي وطبيعة القضية العقدية :
٢٣٨	الأصل في أدلة الوحي كفايتها في إثبات العقائد
٢٤٧	بطلان الدليل المعين لا يلزم منه بطلان المدلول
٢٤٩	المبحث الثاني: الاستدلال العقدي . الأهمية والأخطار
٢٤٩	أهمية الاستدلال العقدي :
٢٥١	آثار الإخلال بالاستدلال العقدي :
٢٥٧	المبحث الثالث: الاستدلال العقدي . مقدمات ومنطلقات
٢٥٧	أولاً: وجوب تجريد النفس من الهوى في العملية الاستدلالية
٢٦٢	ثانياً: ضرورة تعظيم الدليل، والإذعان لدلالته
٢٦٢	ثالثاً: صدق اللجوء إلى الله وطلب هدايته
٢٦٧	المبحث الرابع: الاستدلال العقدي . البنية والمنهج
٢٦٧	أولاً: تحقيق التصور السليم للمسألة محل البحث
٢٦٨	ثانياً: فرز مصادر الاستدلال وتمييز رتبها
٢٧٤	ثالثاً: ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال المعتبرة
٢٧٩	رابعاً: ضبط أدوات الفهم لمصادر الاستدلال
٢٧٩	خامساً: جمع الأدلة الشرعية في المسألة العقدية المبحوثة
٢٨٢	سادساً: مراعاة دلالة السياق في عملية الاستدلال
٢٨٣	سابعاً: التنبيه إلى لوازم العملية الاستدلالية
٢٨٤	ثامناً: دفع الاعتراضات عن الاستدلال العقدي
٢٨٧	الخاتمة
٢٨٩	ملحق معجم مصطلحات المستوى الثاني

مقدمة المستوى الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فهذه مقدمة للمستوى الثاني من برنامج تعزيز اليقين ضمن الحزمة التعليمية لصناعة المحاور، وهذا المستوى يدعم المستوى الأول، ويدور في فلكه، وإن كان يعالج القضايا العقدية بصورةٍ أخصّ، كما أنه يهدف إلى تعزيز الأدلة العقلية المتعلقة بأصول الاعتقاد، وتنقيحها عن بعض الشوائب التي لحقتها من بعض الطوائف والتيارات الإسلامية.

فهذا المستوى يتناول مواضيعَ متعلّقةً بتوحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويتناول مسائلَ متعلّقةً باليوم الآخر، معتنياً ببيان الأدلة العقلية الموافقة للشرعية، والمنبثقة من إطارها ونورها، وليست الأدلة العقلية المعارضة للشرعية، أو التي تؤدي إلى نفي بعض أجزائها ومكوناتها؛ ولأجل ذلك فإن هذا المستوى أيضاً يتحدث عن سمات الأدلة العقلية النقلية في الشريعة الإسلامية، وفي القرآن الكريم على وجه الخصوص.

نسأل الله تعالى للقرّاء الاستفادة والنفع والبركة.

ملاحظات هامة حول الكتاب:

- ١ - في نهاية كل مادة نماذجُ أسئلةٍ وتدريبات عامة.
- ٢ - الملخصات والتشجيرات الموجودة لا تغني عن قراءة ومتابعة المقررات.
- ٣ - الكلمات الملونة باللون هي كلمات لها شرح في معجم المصطلحات في نهاية الكتاب.

المستوى الثاني

أُصولُ الاعتقاد

المادة الأولى: الأدلة العقلية النقلية

أهداف المستوى الثاني

- ١ - أن يدرك الدارس غنى الشرع بالأدلة العقلية.
- ٢ - أن يطلع الدارس على بعض الأدلة العقلية الواردة في الكتاب والسنة، وطريقة بنائها وأحكامها.
- ٣ - أن يعرف الدارس خصائص الأدلة العقلية الواردة في الكتاب والسنة، وما يميّزها عن غيرها.
- ٤ - أن يفهم الدارس أهم مسالك الاستدلال العقلي والنقلي الوارد في الكتاب والسنة.

مكونات المستوى الثاني

يتكون المستوى الثاني من مادة واحدة تحتوي على مقررين، هما:
مقررٌ أساسي: وهو مختصر الأدلة العقلية النقلية للدكتور سعود العريفي.
مقررٌ إثرائي: وهو مختصر الاستدلال العقدي للأستاذ عبد الله العجيري.

المقرر الأول

مذهب كتاب الأدلة العقلية النقلية

غنى النقل بالأدلة العقلية

تضمّن الكتاب والسُّنّة لدلائل الأصول العقلية هو من مقتضى كمال الدين وتمام النعمة، المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، وهذا ما أوّد التأكيد عليه في هذا الفصل، من خلال بيان بعض الأدلة القرآنية المنبّهة على هذا المعنى، ومن خلال ما ذكره بعض العلماء، من غنى نصوص الوحي بالدلائل البرهانية الكافية في إثبات سائر أصول الاعتقاد؛ بل ومن خلال اعتراف أصحاب المناهج الكلامية بذلك، مع كونهم من المخالفين لمنهج السلف في الاكتفاء بالكتاب والسُّنّة مصدراً لتلقّي العقائد، هذا مع أن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن أراد الوقوف على ذلك فما عليه إلا مراجعة كتاب الله العزيز، وتدبّر ما حوى من أنواع الهداية وعجائب البراهين، وقد جمعت في هذا البحث جملة صالحة منها، أسأل الله تعالى أن ينفع بها.

المبحث الأول

(دلالة القرآن على اشتمال النقل على الأدلة العقلية)

إن من يستعرض القرآن يجد التأكيد على هذا يتردد كثيراً، إما في منطوق الآيات، وإما في مفهومها ولازم معناها، وفيما يلي بعض أنواع الأدلة القرآنية على هذا المطلوب، ووجه دلالتها:

١ - التصريح بأن الله تعالى أرسل رسله بالبينات والهدى

كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، ونحوها من الآيات، التي تدل **دلالة مطابقة**، أو تضمين، على أن القرآن والرسول؛ كسائر الكتب والرسول، لا بد أن يكونا قد بيّنا الأدلة العقلية اليقينية على سائر أصول الدين، أتم بيانٍ وأكملهُ؛ إذ لا يكون الهدى والفرقان إلا ببيان ذلك، والبينات - كما تقدم - جمع بينة، وهي الآية الواضحة، وهذا المعنى شامل لجميع الأدلة.

يقول ابن تيمية: «والرسول - صلوات الله عليه - قد أرسل بالبينات والهدى، بيّن الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بيّن المسائل والوسائل، بيّن الدين: ما يقال، وما يعمل، وبيّن أصوله التي بها يُعلم أنه دين

(١) وانظر الآية: ١٥٩.

حق، وهذا المعنى قد ذكره الله في غير موضع، وبَيَّن أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْمَقْصِدِ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [الصف: ٩]،، والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق، ولم يقم دليل على أنه حق، ليس بهدى^(١)

وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وأولى الأشياء بالبيان: دلائل الإيمان، وإذا كان الله تعالى قد بيَّن في كتابه كثيراً من دقائق الأحكام، والحلال والحرام؛ كأحكام الطلاق والموارث والحج وغيرها، فكيف يقصر كتابه عن بيان أهم من ذلك كله، ألا وهو دلائل الأصول، التي بها يكون تأسيس اليقين في القلوب، وتثبيت الإيمان في النفوس؟! ومن القواعد الشرعية المقررة: أن الشيء كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، فإن الله تعالى يوسع عليهم دلائل معرفته بقدر ما يسد هذه الحاجة ويزيد^(٢)

ويقول الله تعالى لنبيه أيضاً: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]، ومعلوم أن بيان الحق في مواضع الخلاف، لا يكون إلا بذكر الدلائل القاطعة والبراهين اليقينية.

٢ - التصريح بتضمّن نصوص الوحي براهين العقائد:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّن مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّن قَبْلِي﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وذلك أن الرسول ﷺ أمر أن يبين أن برهانه مضمّن في هذا الذكر، الذي هو القرآن.

قال ابن الوزير^(٣) رحمه الله: «هذه الآية دالة على أن كتب الله لا تخلو من

(١) النبوات (ص ٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/١٢٩).

(٣) هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير البهائي، من الزيدية الذين نصروا =

البراهين المحتاج إليها في أمر الدين»^(١)

ونحو هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَتُؤْتِنِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَبِّرُكَ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]، قال ابن جريج^(٢): «﴿بِالْحَقِّ﴾ الكتاب، بما تردّ به ما جاؤوا به من الأمثال»^(٣)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلا جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل، بما هو أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق من قياسهم»^(٤) وذكر أن التفسير في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(٥) يعنى التصوير، ويعنى التحقيق بالدليل^(٥)؛ أي: أنه يشمل شرح المعاني، كما يشمل بيان حقها من باطلها بالدليل.

وكما في الآيات التي تذكر امتلاء القرآن بالأمثال، وخصوصاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، فإن ذكر الجدل هنا ينبّه على أن الأمثال براهين وحجج، تفيد إحقاق الحق وإبطال الباطل^(٦)

وسيأتي ذكر الأمثال - إن شاء الله - ضمن مسالك الاستدلال العقلي.

= السُّنَّة ومنهج السلف، وله في ذلك مصنفات، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني (٢/ ٨١ - ٩٣).

(١) إثار الحق على الخلق (ص ١١، ١٠٤).

(٢) هو: أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي، مولاهم، الإمام الحافظ، فقيه الحرم، صاحب التصانيف، كان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي (١/ ١٦٩ - ١٧١).

(٣) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: جامع البيان (١١/ ١٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٠٦/ ٤)، وانظر: (٨١/ ١٢).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٦٧/ ١٤ و ١١٦/ ٤).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٦٦/ ١٤).

٣ - إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين:

كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ مَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ﴾ [النحل: ٣٥]، ونحوهما من الآيات، ومعلوم أن بلاغ الدين لا يكون مبيناً إلا إذا كان مقروناً بذكر أدلته اليقينية، الكافية الشافية، المغنية عما سواها، فلا بد أن يكون البلاغ للدلائل كالبلاغ للمسائل.

ويشير إلى هذا الشيخ الإسلام بقوله: «والمسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصولاً للدين، لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، فإن هذا متناقض، والقول به يعني أحد أمرين:

الأول: أن الرسول ﷺ لم يبلغ أهم أمور الدين، وهي أصوله.

الثاني: أنه بينها فلم تنقلها الأمة.

وكلا الأمرين باطل، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، ومن يقول هذا لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون جاهلاً بحقائق ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، فيترتب على هذا جهله بأصول الدين وفروعه، ودلائله ومسائله.

الثاني: أن يكون جاهلاً بما يعقله الناس بقلوبهم، فيُدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات.

الثالث: أن يكون جاهلاً بكلا الأمرين، فيظن من أصول الدين ما ليس منها، من المسائل والوسائل، ويظن عدم بيان الرسول ﷺ لما ينبغي أن يعتقد في ذلك»^(١)

والرسول - صلوات الله وسلامه عليه - هو أعلم الخلق بأمور الدين، أصوله وفروعه، مسائله ودلائله، كما أنه أرغب الخلق في التعريف بها وبيانها والدعوة إليها، كما أنه أقدرهم على ذلك، فهو فوق كل أحد من الخلق في

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٤، ٢٩٥)، بتصرف.

العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، وغير الرسول لا يخلو: إما أن يكون في علمه بأمور الدين نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ما علمه من ذلك، فلا يبينه: إما لرغبة أو لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه لها ناقصاً، فليس بيانه البيان عما عرفه الجنان^(١)

ويقول أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللهُ مبيناً لزوم بيان الأدلة العقلية المغنية عن طريق أهل الكلام لتحقيق البلاغ المبين: «لو كنا نحتاج مع ما كان منه ﷺ في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلّغاً؛ إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم يبين لنا، من هذه الطرق التي ذكروها»^(٢)

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية نقلاً عن الخطابي قولاً يؤكد ما قاله الأشعري: «إن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وقال له: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال ﷺ في «خطبة الوداع»، وفي مقامات شتى، وبحضرته عامة الصحابة: «ألا هل بلغت؟»^(٣)، وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلّغه، على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه؛ إذ لا خلاف بين فرق الأمة، أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أُخِّرَ عنه البيان، لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/١٣٨)، وردت تعارض العقل والنقل له (٣٧١/٥) وما بعدها.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٠١)، وقد نقله ابن تيمية في الدرر وعلق عليه، انظر: (٢١٦/٧).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (٢/٦١٩، ٦٢٠)، حديث (١٦٥٢).

إليه، وذلك فاسد غير جائز»^(١)

ومما يمكن عدّه من هذا النوع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وذلك من جهة التطابق بين الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول^(٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/٢٩٧)، وقد أسنده إلى «الغنية عن الكلام وأهله»، للخطابي، وهو كتاب ألفه الخطابي لبيان أن دين المسلمين في غنية عن الابتداع في دلائل الأصول ومسائلها. وأورد النص السيوطي في صون المنطق (ص ٩٥).

(٢) انظر: منهاج السُّنة النبوية، لابن تيمية (١/٣٠١).

المبحث الثاني

(شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية)

مع ما تقدم من أنواع الأدلة القرآنية، على غنى النقل بالدلائل العقلية، يمكن أن يُضمّ دليل آخر مستقل الدلالة، يؤخذ من مجموع الأدلة والبراهين العقلية المحتج بها في الكتاب والسُّنة على أبواب الاعتقاد، فإنه دليل قطعي على غنى النقل بالأدلة العقلية، وكفايته في هذا المجال، وطريق الوقوف على هذا الدليل: هو استقراء نصوص الكتاب والسُّنة، والنظر في دلالاتها العقلية.

وقد شهد كافة العلماء ممن له نظر واشتغال بالكتاب والسُّنة بذلك، حتى من كان منهم مخالفاً لمنهج السلف.

ولشهادة العلماء الراسخين اعتبار في الميزان الشرعي، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] وقد نَبَّهَنَا القرآنُ إلى شهادة الذين أوتوا العلم بكمال هداية القرآن وأنه الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَبَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبا: ٦].

كما أن لشهادة المخالف واعترافه بالحق وزنها وأهميتها، ولذلك نَبَّهَ إليها القرآن في مواضع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

وسأورد هنا - بحول الله وقوته - بعض أقوال العلماء، في غنى نصوص الوحي بالدلائل العقلية اليقينية، الكافية في سائر أبواب الاعتقاد، ثم أتبعها

بذكر ما وقفت عليه من اعتراف أصحاب المناهج الكلامية، بأن غاية ما يصلون إليه من البحوث العقلية، قد جاء القرآن بخلاصته وأربى عليه.

* فهذا أبو الحسن الأشعري - رحمه الله تعالى - يؤلف رسالة يوصي فيها أهل الثغر^(١) بالتمسك بالسنة وطريقة السلف في الاعتقاد، وبطيل النفس فيها وهو يوصي بسلوك طريق القرآن في الاستدلال على العقائد، وأنها الطريقة المثلى والمنهج الأكمل، وفيها السلامة من الآفات التي تعترى طرائق أهل البدع، ومن كلامه في هذه الرسالة قوله:

«إن فيهما - يعني الكتاب والسنة - الشفاء من كل أمر مشكل، والبرء من كل داء معضل، وإن في حراستهما من الباطل على ما تقدم ذكرنا له، آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده، وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال^(٢)، وقوة لما عرفوا الحق منه - يعني السلف -، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم بهت أهل البدع لهم، في نسبتهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق»^(٣)

* ويقول أبو سليمان الخطابي في كتابه: الغنية عن الكلام وأهله - كما نقل عنه قوام السنة وغيره -: «واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزاً عنه، ولا انقطاعاً دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها، وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور حكمته ومعرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب

(١) كل موضع قريب من أرض العدو يسمى ثغراً، والمراد هنا: مدينة «باب الأبواب» على بحر الخزر.

انظر: معجم البلدان، لياقوت (٣٠٣/١، ٧٩/٢).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ما استندوا إليه من الاستدلال.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٠٣، ٢٠٤).

وحكمته، وتوقيف السُّنة وبيانها، غناءً ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما»^(١)

وهذا الذي نبه إليه الخطابي من أن السلف لم يكونوا عاجزين عن الخوض في العقليات، وأنهم إنما أعرضوا عن الابتداع فيها، واكتفوا بما هداهم إليه الوحي منها، واستغنوا بالقرآن عن غيره في هذا المجال، قد أكد عليه الغزالي فيما بعد.

* فقد أجاب أبو حامد في كتابه: «إلجام العوام عن علم الكلام» من يقول: إن الصحابة رضي الله عنهم إنما أمسكوا عن الخوض في العقليات لقلة الحاجة إلى ذلك في عصرهم، حيث إن البدع إنما نبعت بعدهم، من وجهين، الثاني منهما هو الذي عليه المعول، دون الوجه الأول:

والأول هو: أن الصحابة لم يقتصروا في بعض الفرعيات كالفرائض على الواقع؛ بل فرضوا فيه افتراضات كثيرة، لما علموا أن لا ضرر فيه، ولا معول على هذا الوجه فيما يظهر؛ لأنه لم يذكر شواهد نقلية على هذه الدعوى، والمعروف عن الصحابة كراهم الفتوى في المسائل المفترضة^(٢)

وأما الوجه الثاني فهو: «أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، وإلى إثبات البعث مع منكره، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه، ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان، بعد إنشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومناهجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقنعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان»^(٣)

(١) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (١/٣٧٣)، ودرء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٧/٢٨٦)، وصون المنطق، للسيوطي (ص ٩٣، ٩٤).

(٢) انظر: الفتوى في الإسلام، للقاسمي (ص ١٣٤).

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام (ص ٨٢، ٨٣).

ويقول أبو حامد: «ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، لا بقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة، فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية تشوش قلوب المؤمنين، لا سيما وهي صادرة من غير ملي بالدين، ولا مضطلع بحمل شريعة سيد المرسلين والأولين والآخرين صلى الله عليه وعلى آله أجمعين، والدلالات الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تُقنع وتسكن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعد عن التوفيق من سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين»^(١).

* ويقول القاضي عياض أثناء كلامه عن وجوه إعجاز القرآن:

«فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجاج العقلية، والرد على فرق الأمم، ببراهين قوية، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون بعد أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها»^(٢).

* ويقول ابن الوزير اليماني - وهو من المهتمين ببيان أدلة القرآن العقلية وغنائها عن الأدلة البدعية، ومؤلفاته زاخرة بترديد هذه المسألة^(٣) :-

أصول ديني كتاب الله لا العرض وليس لي في أصول غيره غرض
ثم علق على هذا البيت بقوله:

«وأردت بهذا البيت معنيين: أحدهما: أن القرآن معجز، وكل معجز لا يقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من عند الله تعالى...»^(٤).
ثم يقول:

(١) إجماع العوام (ص ٧٨، ٧٩). وأبو حامد هنا إنما يخاطب العوام لا غير.

(٢) الشفا (١/ ٣٩٠، ٣٩١).

(٣) انظر: مثلاً كتابه: إيثار الحق على الخلق (ص ١٠٣) وما بعدها، حيث أطال الكلام في تقرير تضمن القرآن لدلائل الأصول. وكتابه: العواصم من القواصم (٤٣٨/٣) وما بعدها، حيث أورد كلام بعض العلماء في تقرير ذلك.

(٤) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم (٣/ ٤٢٢ - ٤٢٣).

«الثاني: النظر في الأدلة التي أمر الله تعالى أن ننظر فيها، أو حثنا على النظر فيها... وهذا أمر لا يصلح أن يكون فيه خلاف بين المسلمين البتة، ومن أداه الغلو إلى تقبيح الاكتفاء بهذه الأدلة، وجب على جميع المسلمين النكير عليه، والإغلاظ له، وقد ظهر لي أنه قول أئمة الكلام، فضلاً عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وسائر علماء الإسلام»^(١).

وقال ابن الوزير أيضاً في موضع آخر وهو يبين دلائل غنى القرآن بأدلة أصول الدين العقلية: «النوع التاسع: إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما ادعيت من معرفة أدلة التوحيد، من غير ظن ولا تقليد، وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذا من نظر في القرآن، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد؛ بل القرآن العظيم هو الذي تعلم المتكلمون منه النظر، لكنهم غالوا في النظر»^(٢).

وما ذكره ابن الوزير - رحمه الله تعالى - من أن المتكلمين تعلموا النظر من القرآن غير مسلم، ولو صح هذا لما اختلفنا معهم، ولما ألف ابن الوزير نفسه كتابه: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، ولعله قصد أنهم استأنسوا بتوجيه القرآن للنظر العقلي، للتجاسر على الخوض في المباحث العقدية بطريق النظر، ومع ذلك فالكثير من المتكلمين لم يعول في خوضه في العقائد على القرآن والسنة.

* ويقول شارح الطحاوية: «وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذكر في القرآن من الطرق العقلية، بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله»^(٣).

* ويقول السيوطي: «قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع

(١) العواصم والقواصم (٣/٤٣٦، ٤٣٧).

(٢) ترجيح أساليب القرآن (ص ٥١).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفى (١/٧٦).

أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحرير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أوردته على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام»^(١).

وبعد، فهذه بعض شهادات العلماء على غنى القرآن بالدلائل العقلية الأصولية، ولو أطلقنا لأنفسنا العنان في تتبع كلام أهل العلم في ذلك لطال بنا المقام، وسأختم ذلك بذكر شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقرير هذا الأصل، مع أنه أشهر من أن يُنبه إليه، فإن أكثر مصنفاتهما إنما يدور حول تقرير كفاية الكتاب والسنة ومنهج السلف في بيان أمور الدين، مسائل ودلائل، وقد كان شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - أكثر تركيزاً من غيره من العلماء على هذه المسألة، حيث نبه في مصنفاته مراراً وتكراراً إلى النظرة الخاطئة التي ينظر بها كثير من أهل الكلام إلى نصوص الوحي، حيث يحصرّون دلالتها في الجانب الخبري السمعي، دون العقلي، ويفرّعون على ذلك تقديم العقل على النقل.

* ومما قاله رَحِمَهُ اللهُ في هذا الباب:

«فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يُبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبيناً في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان، من أن الله ﷻ بيّن من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر

(١) الإتيان في علوم القرآن (٢/ ١٣٥).

أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»^(١)

وقال في موضع آخر: «والكتاب والسنة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة يقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»^(٢)

ويقول في موضع آخر: «. فإن الكتاب والرسول وإن كان يخبر أحياناً بخبر مجرد، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبين الطرق التي يُعَلَّم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه، ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله، من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء»^(٣)

ويقول أيضاً في موضع آخر: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما يستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده

(١) مجموع الفتاوى (٣/٢٩٦)، وانظر: قريباً من هذا عنده في الفتاوى (٣/٣٣١، ٣٣٢)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/٢٨).

(٢) منهاج السُّنة النبوية (٢/١١٠)، وانظر: نحو هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل له (٧/٢٨٩)، ومجموعة الرسائل له (٢/١٩٥، ١٩٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٥٢).

وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجع السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»^(١)

* ومما قاله الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في هذا الباب:

«الأدلة السمعية نوعان؛ نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني، والدال بمجرد الخبر، فالقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فلما تقدم، وأما الثاني: فلاستلزام القدح فيه القدح في العقل الذي أثبتته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع، بطل ما عارضه من العقليات»^(٢)

ولابن القيم رَحِمَهُ اللهُ عناية باستخراج الأدلة العقلية من النصوص القرآنية كما هو معروف من كتبه، وخصوصاً «الصواعق المرسلّة» و«إعلام الموقعين»، وسيأتي نماذج منها في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد، فهذا ما اتسع المقام لاستعراضه من شهادات أهل العلم بغنى النصوص النقلية بالأدلة العقلية، وكفايتها في هذا الباب، وأما اعتراف أصحاب المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، فقد ذكره عنهم غير واحد من العلماء، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر كلام أبي الخطاب الكلّوذاني^(٣) - صاحب «التمهيد في أصول الفقه» - في تقرير وجوب المعرفة

(١) المرجع السابق (٢٤/٨).

(٢) الصواعق المرسلّة (٩٠٨/٣، ٩٠٩)، وانظر: كلاماً له بهذا المعنى أبسط من هذا في المرجع نفسه (٧٩٣/٢، ٧٩٤).

(٣) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلّوذاني، أبو الخطاب البغدادي، الفقيه، أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه، توفي سنة ٥١٠هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب (١١٦/١ - ١١٨).

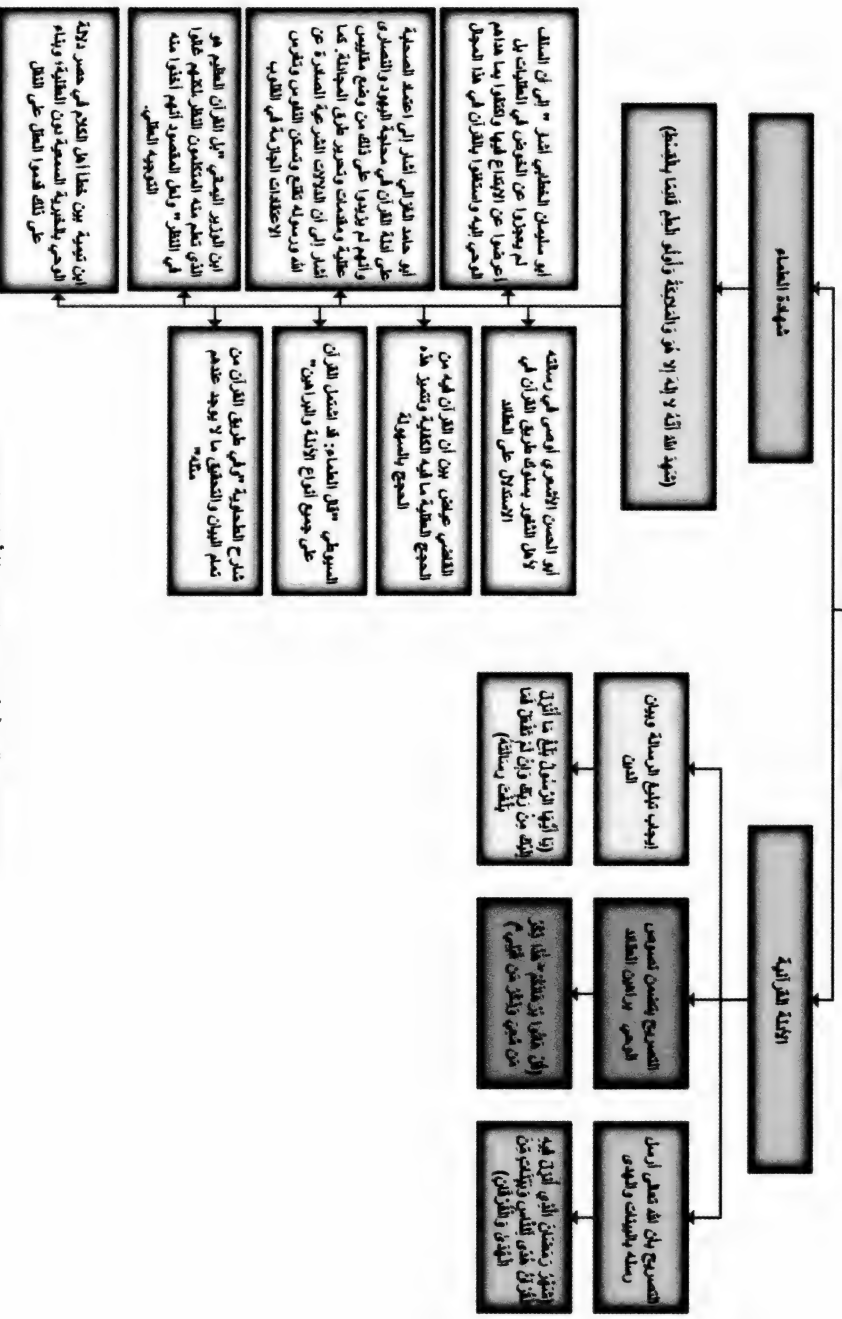
بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بذلك، قال: «فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بالعقل، ذكروا أن الرسل يَبْنُوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة؛ إذ كانوا ليس بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقہ من كتب المصنفين، لا تقليداً لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدل على الأدلة التي يستدل بها بعقله...» إلخ^(١)

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: «جميع الطوائف، حتى أئمة الكلام والفلسفة، معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله»^(٢)

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٥٩).

(٢) المرجع السابق (٩/٥٣).

غنى النقل بالأدلة العقلية



خصائص الأدلة العقلية النقلية

المبحث الأول

تأثيرها وارتباطها بالإيمان

إن من أعظم ما تتميز به البراهين القرآنية عن دلائل المتكلمين والفلاسفة: ارتباطها الوثيق بالإيمان بالله تعالى، خشية وتعظيماً وإجلالاً، ووصولها بنفس المستدل إلى الخضوع لمدلولها، والذل والانكسار بين يدي منزلها، فهي تجمع بين العلم باليقين، وتقرير الحق، وبين التأثير به والتفاعل معه والعمل بمقتضاه.

وقد نبهنا القرآن العظيم إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ۚ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالْذَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨].

فانظر كيف جاء ذكر الخشية بعد ذكر براهين الربوبية، وكيف حُصرت الخشية فيمن يعقل هذه الدلائل من العلماء العابدين.

وهذا ما لا تجده ولن تجده في المناهج الكلامية والفلسفية وطرقها الاستدلالية، وهذا يعرفه من عانى شيئاً من البحث والنظر في تلك المناهج.

وقد مدح الله تعالى قوماً بأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (٨٢) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾ [المائدة: ٨٢ - ٨٤].

ومما تتجلى فيه خاصية الارتباط الوثيق بين المعرفة والعمل، في المنهاج القرآني لإقامة البناء العقدي، ما بيّنه الله تعالى لنبه الكريم، من طرق دعوة الناس وهدايتهم، بأنواع الآيات والبيّنات، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمُ الْبَالِغَ هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، فهذه الطرق وإن كانت - كما يقول ابن تيمية - تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة المعروفة عند المناطقة: البرهانية والخطابية والجدلية^(١)، إلا أنها أكمل منها من وجوه كثيرة، أهمها: أن التي في القرآن تجمع نوعي العلم والعمل، الخبر والطلب، على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية، فإنما فائدتها مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أم لا، فإذا كانت المواد يقينية كان برهاناً وأفاد اليقين، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سُمي خطابة، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي بين اليقين والظن، وأما الحكمة في القرآن: فهي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة: تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن: يجمع الجدل للتصديق وللطاعة، والناس على ثلاث مراتب:

١ - من يعترف بالحق ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة.

٢ - من يعترف به لكن لا يعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل.

٣ - من لا يعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن^(٢)

فظهر بذلك أن طريقة الأنبياء التي نبه إليها القرآن بلغت الكمال في العلم والعمل، وظهر بجمعها بين الكمالين فضلها على الطريقة الكلامية. هذا مع أن غاية الطريقة القرآنية الأمر بعبادة الله تعالى، حيث جمعت

(١) القياس البرهاني عند المناطقة هو المؤلف من اليقينيات، والخطابي هو المؤلف من المقبولات أو المظنونيات، والجدلي هو المؤلف من المشهورات والمسلمات، انظر: التعريفات، للجرجاني (٤٤)، (٧٤، ٩٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤٤/٢ - ٤٦)، وقد أسهب شيخ الإسلام في كتابه «الرد على المنطقيين» في الرد على من يرى أن هذه الطرق الثلاث المذكورة في القرآن هي من جنس البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة، انظر: (ص ٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٧ - ٤٦٩)، من الكتاب المشار إليه.

بين العلم والعمل، وغاية الطريقة الكلامية الإقرار بوجود الله تعالى، وحصول هذا من غير عبادة وبإلّ على صاحبه؛ كإبليس، فلا وافق المتكلمون الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد^(١)

ويقول ابن تيمية: «وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]؛ فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء: فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم»^(٢)

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/٢، ١٣).

(٢) الرد على المنطقيين (ص ١٦٢).

المبحث الثاني

(اليقينية)

تتميز الأدلة التي أرشدنا الله تعالى إليها في كتابه العزيز، أو على لسان رسوله - عليه الصلاة والسلام - بأنها قد بلغت الغاية في الصدق واليقين، فهي براهين قطعية الدلالة على ما سيقّت لإثباته وتقريره، فلا تقبل التشكيك والقدرح والاعتراض، إلا من معاند مكابر، مشاق لله ولرسوله، ولهذا يكثر في القرآن العزيز وصف المعرضين عن براهين الإيمان بنحو هذه الأوصاف^(١)

والجزم باتصاف أدلة الكتاب والسنة بهذا الوصف واجب شرعاً؛ إذ هي من وحي الله تعالى، الذي وصفه بأنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ويتناولها عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَطَّلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [٢]، إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، ونحو هذه الآيات، الدالة على عصمة نصوص الكتاب والسنة الثابتة من الخطأ والاضطراب، أو الكذب والضلال، وأنها قد تضمنت أصدق العلوم وأنفعها، وأهداها إلى سواء السبيل.

كما أن ثبوت هذه الخاصية للأدلة الشرعية، عقلياً وسمعيها، معلوم من جهة الاستقراء والنظر في هذه الأدلة، فما من ناظر منصف متجرد في دلائل القرآن وما صح من السنة، إلا ويخضع لها ويسلم بقينتها.

وإذا كان أهل المنطق في طريقتهم الجدلية يكتفون عند الاحتجاج بمقدمة

(١) انظر: مثلاً سورة البقرة: ١٣٧، ١٧٦، وسورة ص: ٢، وسورة غافر: ٥٧، وسورة فصلت: ٥٢.

على الخصم بمجرد تسليمه بها، سواء كانت يقينية برهانية أم لا، فإن الطريقة القرآنية في الجدل لا يكتفى فيها بهذا؛ بل لا بد من أن تكون المقدمة برهانية مع التسليم بها، وإن كان هناك من ينازع في هذه المقدمة، فإن القرآن يذكر له البرهان على صحتها^(١)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ يَجْعَلُونَهُ قَرَأَاطِسَ يُبَدُّونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا وَعِلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام: ٩١]، فإن الخطاب في هذه الآية الكريمة يحتمل أن يكون موجهاً لأهل الكتاب، وذلك على قراءة من قرأ: ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَأَاطِسَ يُبَدُّونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالتاء، وهي قراءة الجمهور، كما يحتمل أن يكون موجهاً للمشركون، على قراءة من قرأ: ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَأَاطِسَ يُبَدُّونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالياء في الأفعال الثلاثة، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو^(٢)، فعلى الوجه الأول يكون الاحتجاج لنبوة محمد ﷺ على أهل الكتاب بنبوة موسى وإنزال التوراة من قبل، فالذي نبأ هذا نبأ هذا، والذي أنزل التوراة هو الذي أنزل القرآن، فلا وجه لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، فهذا احتجاج على جواز الإرسال والإنزال عموماً، ثم بين برهان نبوة محمد ﷺ خصوصاً، فقال لهم: ﴿وَعِلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا﴾، وعلى الوجه الثاني، حيث يكون الاحتجاج على المشركين، فإن كلاً من النبوتين يكون مطلوباً يستدل به، فأما نبوة محمد ﷺ فدليلها: ﴿وَعِلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ﴾، وإن كان من المشركين من ينازع في نبوة موسى أيضاً، فإن الله تعالى قد بين براهينها أعظم بيان، فيما قص عليهم في القرآن من نبأ موسى ﷺ، فصارت حجة بالغة على الفريقين؛ فالحجة على أهل الكتاب نبوة موسى، وعلى المشركين نبوة محمد، ولكل منها من البراهين ما قد بين القرآن بعضه في مواضع متعددة^(٣)

(١) انظر: «معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»، لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (١٦٤/١٩ - ١٦٦).

(٢) انظر: السبعة، لابن مجاهد (ص ٢٦٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦٦/١٩).

والمقصود أن القرآن لا يكتفي بمجرد تسليم الخصم بالمقدمة؛ بل إنه يسوق لها من البراهين ما يشبثها، فتكون حجة على من سلّم بها، وعلى من نازع فيها كذلك.

يقول ابن تيمية: «والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً، فلو قدر أنه قال باطلاً، لم يأمر الله أن يُحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله، وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه»^(١).

والقرآن كلام الله تعالى الذي أنذر به جميع خلقه، لم يخاطب به واحداً بعينه حتى يخاطبه بما هو عنده يقيني، أو مشهور، أو مسلّم من المقدمات؛ بل اعتُبر في مقدمات أدلته، وأمثاله **الصفة الذاتية**، وهي كون المقدمة صدقاً وحقاً يجب قبوله، وأما جهة التصديق فتتعدد وتتنوع، فمن الناس من يعلم المقدمة بالإحساس والرؤية، ومنهم من يعلمها بالسمع والتواتر؛ كآيات الأنبياء ونحوها، فما كان جهة تصديقه عاماً للناس: أمكن ذكر جهة التصديق به، وما كان جهة تصديقه متنوعاً: أحيل كل قوم على الطريق التي يصدقون بها^(٢).

(١) الرد على المنطقيين (ص ٤٦٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤٧/٢، ٤٨).

المبحث الثالث

(السهولة والواقعية والمباشرة)

مما تميزت به الأدلة العقلية القرآنية عن القياس المنطقي، أنها تربط الناظر المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل بذكر المقدمات، كما أنها توصله إلى عين المطلوب، بخلاف الطريقة المنطقية التي إنما تدل على أمر كلي، يشترك فيه المطلوب مع غيره.

ولذلك عُبر عن الدليل العقلي في القرآن بالآية، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. العلامة، وهي تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدٍّ أوسط ينتظم به قياس مشتمل على مقدمة كلية؛ كالشعاع: فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس؛ بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمهما، والعلم بالتلازم قد يكون فطرياً وقد لا يكون»^(١)

ولقد كان لافتقاد القياس المنطقي الأرسطي هذه الخاصية أثر في الحد من جدواه وفائدته العلمية، وذلك أن المطلوب من الأدلة والبراهين هو بيان العلم والطرق المؤدية إليه، وهذا مداره على العلم بالتلازم بين الدليل ومدلوله، فكل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواء أكانا وجوديين أم عديميين، أو أحدهما وجودياً والآخر عديمياً، فدائماً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

فعلى هذا: كل من عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بالقياس

(١) مجموع الفتاوى (٧٤٠/٢)، وانظر: الرد على المنطقيين له (ص ١٥١، ٣٤٤).

المنطقي أم لم ينظمه، ومن لم يعرف دليل مطلوبه لم ينفعه هذا القياس.

فظهر أن ما يذكره المناطق من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية؛ بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدونه، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي لا يمكن علمه بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، لكن فيه تطويل متعب؛ كمن يريد أن يسلك طريقاً من الطائف إلى مكة، فيذهب أولاً إلى المدينة أو إلى اليمن ثم يعود إلى مكة، فهذا الطريق وإن كان موصلاً، إلا أن فيه مشقة وتعباً، وقد يعرض لسالكه آفة تعطله، فكذلك الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير فطرية، كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها^(١).

والدليل الخفي قد ينتفع به بعض الناس؛ بل إن كثيراً من الناس لا يُقنعه الدليل ما لم يكن خفياً طويلاً متعباً معقداً، وذلك أن نفسه تعودت ألا تقبل إلا ما تعنت عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فصارت هذه العادة عنده كالطبيعة له، فلا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، وجدل ومنع ومعارضة، وإن كان من أكثر الأمور وضوحاً.

فالطريق الطويل والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من **النظار** تنفع مثل هؤلاء في النظر، كما تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيك الجاحد^(٢).

والأدلة العقلية القرآنية سلمت من هذه الآفة، فهي أدلة واضحة سهلة، قريبة من الناظر والمستدل ملابسة له، مع بلوغها الغاية في اليقينية، وهي كذلك تدل مباشرة على المطلوب، وتعيّنه لطالبه، وهذا هو الفرق بين الآيات التي جعلها الله تعالى دليلاً عليه، والقياس المنطقي الشمولي، فإن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، أما القياس الكلي الشمولي فإنه لا يفيد إلا أمراً مطلقاً لا معيناً، وهذا القياس وإن كان صحيحاً، إلا أنه بهذا الإطلاق وهذه الكلية في دلالة يكون ناقص الفائدة، فكان الواجب في معرفة

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢٤٨ - ٢٥٠، ٢٥٢).

(٢) المرجع السابق (٣٢٨، ٣٢٩).

الرب تعالى سلوك طريق الاستدلال عليه بآياته الكونية والشرعية، كما هي طريقة القرآن؛ لأنها هي التي تعين خالقها وتدل عليه بعينه، لا بقدر مشترك بينه وبين غيره؛ فإنه تعالى لا يدخل هو وغيره من خلقه تحت قضية كلية يستوي أفرادها^(١)

والمخلوقات كلها أدلة على الخالق - كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله - وكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه، يستلزم العلم به العلم بخالقه؛ كاستلزام العلم بشعاع الشمس العلم بالشمس، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه: كل محدث فلا بد له من محدث، أو كل ممكن فلا بد له من مرجح، فإن نفس الذوات المخلوقة مفتقرة إلى الصانع، وفقرها وحاجتها إليه وصف ذاتي لها، كما أن الغنى وصف ذاتي للرب الخالق، ولا علة لافتقارها غير نفس ماهيتها، كما أنه لا علة لغناه إلا نفسه ذاته تعالى.

ومما يبين ذلك: أن الإنسان - وهو من الذوات المخلوقة - يعلم فقر نفسه وحاجتها إلى خالقه دون أن يخطر بباله أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، أو أنها محدثة مسبقة بعدم؛ بل قد يشك في هذه المقدمات أو يعتقدها، مع علمه بفقر نفسه وحاجتها إلى بارئها، فدل ذلك على أنه من الخطأ توقيف العلم بافتقارها على العلم بعلة الإمكان والحدوث، فالقلب بفطرته يعلم افتقارها، ولو لم تخطر بباله هذه العلة أو تلك.

فإذاً، هذان الوصفان: الإمكان والحدوث، وإن كانا وصفين ثابتين للمخلوق، وهما أيضاً دليل صحيح على افتقاره لخالقه، إلا أنه ليس من الواجب اعتبار هذين الوصفين لا في تقرير فقر ذوات المخلوقات إلى خالقها، ولا في تقرير كونها آية لبارئها، لكن أعيان هذه الذوات المفتقرة هي آيات على عين خالقها تعالى، بحيث لا يمكن أن يقع شركة فيه، فتبين بهذا مفارقتها للقياس الكلي الشمولي وفضلها عليه^(٢)

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٤٨/١)، والرد على المنطقيين له (ص ٣٤٤، ٣٥١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/٢ - ١١).

ولما كانت الآيات العقلية الشرعية بهذه المثابة من مباشرتها في الدلالة على مدلولها وتعيينه للناظر، لم يقف الناظرون في هذه الدلالة حيرى مترددين، متشككين في معرفة مطلوبهم وتعيينه؛ بل إنهم بمجرد زوال موانع الاستجابة عنهم، لم يحتاجوا مع ذلك إلى أكثر من مجرد النظر في هذه الدلائل الفطرية الإلهية، كما هو حال السحرة الذين قالوا لما رأوا الآيات: ﴿ءَأَمَّا رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٦٦) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ﴿١٦٧﴾ [الأعراف: ١٢١، ١٢٢]، وكحال الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، فمدلول الآيات معين، ودلالتها مباشرة، لا تتطلب سوى الوقوف عليها، وهذا ما لا تجده في الأدلة البدعية والأقيسة المنطقية، وكيفيك من خبرها ما تواتر من ندم أصحابها في آخر حياتهم^(١)

ومن أهم ما تتميز به الأدلة العقلية الشرعية عن الطريقة الكلامية: الواقعية، وتتجلى هذه الخاصية في الفرق بين المنهجين في طريقة تقرير الإمكان للغيبات التي أخبر بها الصادق؛ وذلك أن الإمكان على نوعين:

الإمكان الذهني: وهو أن يُعرض الشيء على الذهن فلا يُعلم امتناعه، ويُقرَّر إمكانه لا لعلمه بإمكانه؛ بل لمجرد عدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون في الواقع ممتنعاً.

والإمكان الخارجي: وهو أن يُعلم إمكان الشيء في الواقع خارج الذهن، بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فيكون ذاك الشيء أولى بالوجود منه^(٢)

والذي جاء بيانه في القرآن في تقرير المعاد هو الإمكان الخارجي، كما سيأتي بيانه عند عرض أدلة البعث في الباب الثاني، لم يُكتَفَ في تقرير ذلك بمجرد الإمكان الذهني، فإن الإمكان الذهني - كما يقول شيخ الإسلام ابن

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ١١٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ودرء تعارض العقل والنقل له (٣/ ٢١٢ - ٢٦٤)، ونهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ص ٣).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢)، والجواب الصحيح له (٦/ ٤٠٤ - ٤٠٧).

تيمية -: «قد يراد به عدم العلم بالامتناع، وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم»^(١)، وهذا لا يكفي في تقرير العقائد الدينية القائمة على اليقين.

أما استدلال طائفة من المتكلمين على إمكان الشيء بأنه لو قدر في الذهن لم يلزم منه محال، من غير بيان انتفاء لزوم المحال، فإن هذا مجرد دعوى لا يثبت بها حقيقة خارجية^(٢).

فظهر بذلك فضل الطريقة القرآنية الشرعية على الطريقة الكلامية البدعية.

(١) النبوات (ص ٣٥١).

(٢) انظر: تلخيص المحصل، للطوسي في حاشية المحصل (٣٤١)، والجواب الصحيح، لابن تيمية (٤٠٤/٦).

المبحث الرابع

(التنوع والكثرة)

من المقرر شرعاً أن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله تعالى على الناس طرق معرفته^(١)، وذلك من سعة رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، ومعرفة الله تعالى هي أعظم مطلوب يحتاجه الناس، فلذلك يسّر الله تعالى من طرق معرفته ما لم يتهيأ لمطلب آخر، ومن ألزم الناس بطريق معينة وحصرهم فيها دون ما فتح الله لهم من طرق معرفته - كما يفعل كثير من المتكلمين - فقد ضيّق رحمة الله، وتحجّر واسعاً.

ومن مظاهر تيسير الله تعالى لخلقه طرق معرفته: تنوع الآيات والبراهين الدالة عليه، وتعدد طرق معرفته بما لا يحصى كثرة، مما يجعل تواليها - كما يقول الرازي -: «يفيد القوة والجزم»^(٢).

وقد مر نقل السيوطي عن العلماء قولهم: «قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان وتقسيم وتحذير تبني من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به»^(٣).

وقد أرجع شارح الطحاوية طرق بيان الله تعالى لبراهين الإيمان - التي هي شهادة الله بوحدانيتها وصدق رسله - إلى ثلاث طرق: السمع والبصر والعقل، قال: «أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرّفنا إياه من

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) المطالب العالية (١/٢١٦).

(٣) الإتيان (٢/١٣٦).

صفات كماله كلها، الوجدانية وغيرها، غاية البيان. ، وأما آياته العيانية الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية، والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة^(١)

وهذه الطرق التي حصر فيها دلائل الإيمان وبراهينه ما هي إلا الآلات التي جعلها الله وسائل للمعرفة، وهما في الواقع طريقان، السمع والبصر، ولكن العقل يستخدمهما في الاستدلال والنظر، فهما كالأدوات له، وقد قابل الله تعالى هذين الطريقتين بنوعين من الشهادة على وحدانيته وصدق أنبيائه، وهما شهادته القولية، وشهادته الفعلية، وقد انتظمًا سائر البراهين التي أقامها لتقرير أصول الإيمان.

فشهادته القولية هي ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، وهذه تُعلم من طريق السمع، وهي مستندة إلى العلم بصدق الرسول، فمن علم ذلك لم يحتاج إلى الشهادة الثانية، وإلا نظر في دلائل النبوة.

وشهادته الفعلية هي ما نصبه من دلائل الأنفس والآفاق، الدالة على الوجدانية والبعث والنبوة، وهي دلالة مستقلة، تُعلم دلالتها وإن لم يكن هناك خبر عن الله^(٢)

ووجه تسميتها شهادة: أن الدليل يبين المدلول ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد عليه، والله سبحانه شاهد بما جعلها دالة عليه؛ إذ دلالتها إنما هي بخلقه لها، فخلق المخلوقات شهادة فعلية من الله تعالى على ما تدل عليه من وحدانية خالقها^(٣)

واليقين يحصل بكلا الطريقتين: السمعي، والبصري العقلي، إلا أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أيسر وأظهر، كما يقول ابن القيم؛ لأنها

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١/٤٨، ٤٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/١٦٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٤/١٦٩).

تدل بقصد الدال وإرادته، وعلمُ المخاطب بذلك أيسر من علمه باقتضاء الدليل العقلي لمدلوله، ولأن العلم بمدلول الدليل السمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق، من جهة توقف العلم بمقتضى الدليل العقلي على العلم بمدلول الألفاظ التي صيغ بها^(١)

وقد نبّه الله تعالى إلى هذا التنوع في طرق معرفته في عدة مواضع من كتابه، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴿٢٦﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْفُسُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [السجدة: ٢٦، ٢٧].

فقد ذكر السمع في الآية الأولى؛ لأن العلم بهلاك الأمم السابقة يكون بالخبر الثابت، إما عن طريق الأنبياء، أو عن طريق تواتره عند الناس، وهذا طريق علمه السمع.

بينما ذكر البصر في آيات الأنفس والآفاق؛ لأنها مشاهدة محسوسة، وهذا من كمال البيان القرآني وتمام هدايته؛ فإنه نبّه على الدليل وعلى طريق معرفته.

ومن التنبيهات القرآنية إلى هذا التنوع في طرق معرفة براهين الإيمان، قوله تعالى: ﴿سَرُّبِهِمْ ءَايَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣].

فذكر أنه سيدل على صدق كتابه بدلائل الآفاق والأنفس، وهذه هي الدلائل الفعلية المعلومة بالبصر، ثم نبّه إلى شهادته القولية المعلومة بالسمع، بذكر شهادته على كل شيء، فإن ذلك كاف في الدلالة على صدق رسوله، لا يُحتاج معه إلى النظر في الآيات الكونية المشاهدة، وإنما يكفي في ذلك شهادة الله بصدق رسوله، وهي الآيات والدلائل التي أقامها لإثبات صدق النبوة^(٢).

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٢/٧٥٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/١٩٠).

ومن مظاهر التنوع في الأدلة العقلية النقلية ما سيأتي ذكره في الفصل التالي من مسالك الاستدلال العقلي في القرآن وصوره.

ومن ذلك تنوع الأسلوب القرآني في التنبيه إلى الآيات والبراهين، ولفت الأنظار إليهما، كما في الصيغ القرآنية التالية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ﴾ [الروم: ٢٠] ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٢] ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾ [فاطر: ٤٠] ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩] ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ٦٧] ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦] ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣] ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأأنعام: ٥٠]، وغيرها كثير، تارة تأتي بأسلوب الاستفهام، وتارة بالاستنكار، وتارة بالتعليل، وتارة بالتقرير، وتارة بالاستعلام، وغيرها من الأساليب، وكلها تُسبق أو تُلحق بذكر ما يأخذ اللب ويأسر العقل، من البراهين والدلائل، وقد بسطت كتب بلاغة القرآن وبعض التفاسير شرح هذه الأساليب، وبيان تأثيراتها النفسية^(١)

(١) ممن توسع في هذا: الدكتور الألمعي في كتاب «مناهج الجدل في القرآن» (ص ٧٣) وما بعدها.

المبحث الخامس

(قرب الدليل وملاسته للمستدل)

من خصائص الأدلة العقلية الشرعية التي تميزها عن الأدلة البدعية: سهولة مأخذها، وقربها البالغ؛ بل ملاستها وإحاطتها التامة بالناظرين، فلا يجد الناظر والمستدل عنثاً ومشقة في البحث عنها؛ بل لا مناص له من الوقوف عليها والنظر فيها، فهي بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ومن فوقه، ومن تحته؛ بل هي بين جنبيه، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

وتبين هذه الخاصية بالمثال القرآني الآتي:

يقول تعالى مبيناً آيات ربوبيته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِلَهِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (٧) ﴿وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (٨) ﴿وَالِى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ (٩) ﴿وَالِى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (١٠) [الغاشية: ١٧ - ٢٠].

وذلك أن هذا الخطاب موجّه أولاً للعرب، ومن سنة العربي - كما يقول الخطابي -: «أن يركب راحلته فيسير عليها، فيما قرب من الأرض وما بعد، فإذا خلا بمكان لم ير إلا سماءً فوقه، وأرضاً تحته، وجبالاً عن يمينه وشماله، ومطيّته التي يركبها، فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة، ولطف الحكمة، مما جمع الله له من المرافق فيها؛ أن صانعها لطيف خبير عليم قدير.». (١)

فأنت ترى كيف نبّه القرآن العظيم إلى هذه الآيات الكونية، وجمعها في

(١) نقلاً عن الإمام ابن تيمية في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» (١/١٨١) [بتصرف].

سياق واحد؛ انسجماً مع إتيانها في الواقع مجتمعة في موضع واحد، وأمام ناظر واحد، فأي تأثير يكون لها على هذا الناظر؟! في حين أنها ملابسة له، فضلاً عن قربها منه، فهي السماء التي تظله، وهي الأرض التي تقلّه؛ بل هي الجبال التي يسير بينها، والناقة التي يمتطيها، وهي في الوقت نفسه منافع له مسخرة، فلا بد أن تكون مدبرة، فالسماء منها نزول الغيث، والأرض فيها النبات والجنات، والجبال أكنان، والإبل فيها منافع ومشارب ومحامل، فلذلك كانت طريقة القرآن - كما يقول الرازي - أوقع في القلوب وأكثر تأثيراً في النفوس^(١)

(١) انظر: المطالب العالية (١/٢١٦). وقد سبق ذكر كلامه.

المبحث السادس

(إيجاز الدليل)

لا أعني بالإيجاز هنا ما قصده القاضي أبو بكر بن العربي، حيث يقول في معرض اعتذاره عن علماء الكلام في إفراطهم في العقلية، وإهمالهم الشرعيات: «الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمّل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد. .»^(١)

وإنما أعني بالإيجاز الذي تميزت به الأدلة العقلية الشرعية: الإيجاز الذي لا يحتاج إلى إكمال وإتمام؛ إذ لا يحتاج إلى إكمال إلا الناقص، والنقص في بيان القرآن ممتنع، وأعني به أيضاً ما لا يُحتاج معه إلى استيفاء الفروع والمتعلقات بالإيراد؛ لأنها حشو لا يحتاج إليها الدليل، ولو كان فيها مزيد بيان وبرهان لما أهملها القرآن، والخلاصة أن الإيجاز المراد: بلاغة القول في سوق الدليل، من غير إخلال بأركانه، وهو ما عناه ابن أبي العز الحنفي بقوله:

«وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقاً عليها: استدُل بها، ولم يُحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تُحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ما عليه الجاهل، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه الطريقة البرهانية»^(٢)

(١) قانون التأويل (ص ٥٠١، ٥٠٢).

(٢) شرح الطحاوية (١/٣٨).

وهو ما نبّه إليه ابن رشد بقوله:

«الطرق الشرعية إذا تؤولت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين:
أحدهما: أن تكون يقينية.

الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة - أعني: قليلة المقدمات -، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى»^(١).

إذاً، فالمعلومات الأولية، والقضايا الفطرية الضرورية، ليس من كمال البيان وتمامه أن تذكر في نظم الدليل، كما هي الطريقة المنطقية المركبة؛ بل إن إثقال البيان بذكرها، وحشو الكلام بسردها وتفصيلها، والاستدلال عليها أو التنبيه إلى بدهيّتها وأوليّتها، كل هذا ضرب من العي، ينزه عنه الفصحاء البلغاء، فضلاً عن رب الأرض والسماء.

ومن هنا كان من منهج الاختصار في براهين القرآن، عدم الاستدلال على الضروريات، وإن خالف فيها أهل السفسطة، **لأمرين:**
الأول: ما تقدم ذكره من منافاة هذا لكمال البيان الإلهي.

والثاني: أن هؤلاء يستحيل الرد عليهم، فإن الاستدلال على الضروريات استدلال على قواعد النظر التي إليها المنتهى فيه، وهذا من **الدور الممتنع**^(٢).

ومن أمثلة الاختصار في أدلة القرآن العقلية قوله تعالى في شأن إبطال ألوهية عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [٥٩] الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ [آل عمران: ٥٩، ٦٠]، فالبرهان في هذه الآية الكريمة على بطلان تأليه عيسى بحجة أنه خلق بالنفخة الإلهية برهان واضح غاية الوضوح؛ إذ لو كانت هذه الحجة صحيحة لكان آدم أولى بالتأليه من عيسى، وقد خلقه الله من غير أب ولا أم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، ولم يقل بتأليه آدم أحد من الخلق، حتى النصارى أنفسهم، فظهر بهذا القياس الجلي بطلان دعواهم،

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص ٥٩).

(٢) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، لابن الوزير اليماني (٧٩/٤).

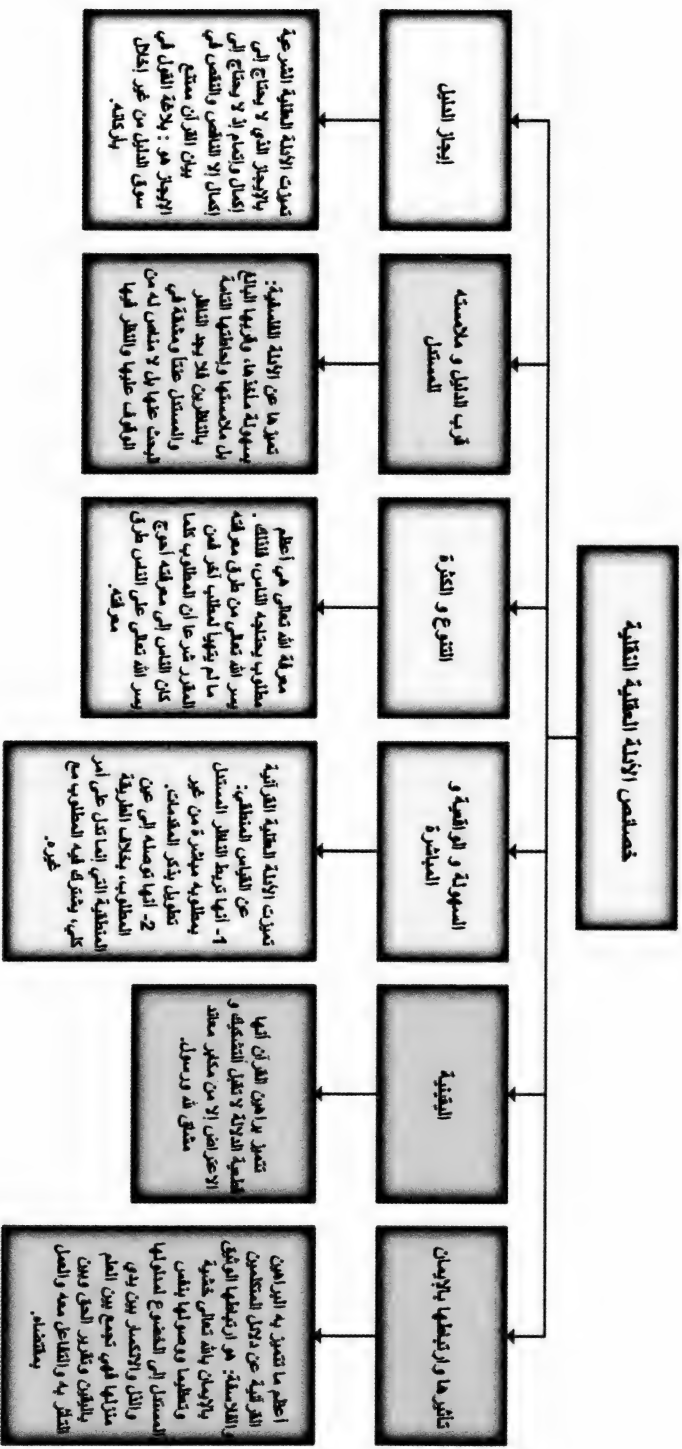
فأنت ترى كيف نُظم هذا الدليل في الآية الكريمة بأوجز عبارة، وكيف حذفت إحدى مقدماته، على طريقة الأقيسة الإضمارية، وهي قولك:

لو كانت صفة عيسى مبرراً لعبادته، لكان آدم أولى بذلك؛ إذ صفة خلقه أبلغ، ومع ذلك لم يستحق العبادة، فدل على بطلان تأليه عيسى^(١)

فهذه المقدمة حذفت في الآية دون شعور القارئ بنقص في نظم الدليل، وما ذلك إلا للعلم بها فطرةً، كما أن اختصارها في الآية لم يجعل دلالتها مستغلقةً لا يمكن فهمها، حتى يأتي علماء الكلام ببيانها وإتمام نقصها، كما يذكر ابن العربي في كلامه السابق؛ بل إن العربي بفطرته الصافية يدرك برهان الآية دون عناء، وهو لم يسمع أصلاً بمنطق اليونان، ولا طرائق الجدل عند أهل الكلام.

وبعد، فهذه أبرز الخصائص التي تميز الأدلة العقلية النقلية عن الأدلة الكلامية القائمة على المنطق اليوناني، وقد يكون هناك خصائص أخرى جزئية تتبع ما ذكرت، أو خصائص لم أقف عليها، لكن الذي ذكرته أبرزها وأشهرها فيما وقفت عليه وظهر لي، والله أعلم.

(١) انظر: المعجزة الكبرى، لأبي زهرة (ص ٣٤٢).



مسالك الاستدلال العقلي النقلي

المسلك الأول (ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات):

الأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي أوسع المجالات التي كان من خلالها عرض الأدلة العقلية النقلية، وذلك أن ضرب المثل هو القياس العقلي بعينه، فإن المثل مأخوذ من المثل، وهو النموذج الذي يقاس عليه، لوجود المماثلة والمشابهة بينه وبين ما يقاس عليه^(١)

وضرب المثل هو تقديره وصياغته، وجمعه في القلب واللسان^(٢)
يقول القاضي أبو بكر بن العربي: «المِثْل والمَثَل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما: عند قوم بمعنى واحد؛ كقولهم: شِبْه وشَبَه، وعند المحققين: المِثْل بكسر الميم وإسكان الثاء: عبارة عن شِبَه المحسوس، وفتحهما: عبارة عن شبه المعاني المعقولة»^(٣)

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القياس هو ضرب المثل، وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم وهو تقديره. .»^(٤)

(١) انظر: الأمثال في القرآن الكريم للدكتور محمد جابر الفياض (٢٧ - ٣٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤١/١٦)، والأمثال في القرآن الكريم (٧٤).

(٣) قانون التأويل (ص ١٤٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٥٤/١٤).

وإذا كان ضرب الأمثال هو القياس، والقياس هو ضرب الأمثال، فمن الطبيعي أن يكون ضرب الأمثال المعنوية^(١) على نوعين، هما نوعاً القياس، وبتمييز النوعين يمكن الوقوف على كثرة الأمثال في القرآن، وامتلأ القرآن بها، ووجه كونها أمثالاً

فأما النوع الأول: فالأمثال المعينة، التي يقاس فيها الفرع بأصل معين، موجوداً أو مقدراً، وهي من جنس قياس التمثيل، حيث يجمع بين المتماثلين بالصفات المعبرة في الحكم المقصود إثباته أو نفيه.

وصحة الاحتجاج بهذا القياس مشروطة بكون الجامع بين الفرع والأصل هو علة الحكم، أو دليلها وملزومها، لا مطلق الشبه غير المؤثر؛ وذلك أن الأقيسة المستعملة في الاستدلال باعتبار الجامع ثلاثة: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه، فقياس العلة هو ما يُعطى فيه النظر حكم نظيره، بحكم ما يشتركان فيه من جامع هو علة للحكم، وقياس الدلالة مثله، إلا أن الجامع فيه بين النظيرين هو دليل العلة وملزومها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خُشْعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩]، فالمقيس هنا هو البعث، والمقيس عليه إحياء الأرض الميتة، والعلة الموجبة هي قدة الله تعالى العامة، وكمال حكمته، والجامع هنا هو دليل العلة وملزومها، وهو إحياء الأرض.

فهذان النوعان من القياس جاءا في القرآن محتجاً بهما، أما قياس الشبه، فإنه يجمع فيه بين الأصل والفرع بمجرد الشبه، لا بالعلة الموجبة للحكم، ولا بدليلها، وهذا قياس باطل، ولذلك لم يحكه الله تعالى في كتابه إلا عن المبطلين، كما في قول إخوة يوسف عنه: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ٧٧]، وكما في قول الكفار لنبيهم: ﴿مَا نُرَبِّكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾ [هود: ٢٧]^(٢)

(١) التنصيص على المعنوية؛ لأن اللفظية ليست كذلك، انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/٦٤).

(٢) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/١٨١، ١٨٦، ١٩٨).

ومن أمثلة الأمثال المعينة قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، فإن هذا ونحوه تشبيه للمثل العلمي بالمثل العلمي؛ لأنه هو الذي بتوسطه يحصل القياس، حيث ينظر المعتبر في أحد المثلين فيتمثل في علمه، وينظر في الآخر فيتمثل في علمه، ثم يعتبر أحدهما بالآخر فيجدهما سواء، فيعلم أنهما سواء في أنفسهما؛ لاستوائهما في العلم^(١)

وهذا النوع من الأمثال في صورته السابقة - التي يُعَيَّن فيها المتماثلان - محدود العدد في القرآن، حيث لا يتجاوز بضعة وأربعين مثلاً^(٢)، ولذلك لم يكن من الصواب حصر أقيسة القرآن فيه، فإن القرآن مملوء بالأمثال^(٣)، كما دل على ذلك القرآن نفسه، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَنْذَكُرُونَ﴾ [الزمر: ٢٧]، وتظهر هذه الحقيقة بالتعرف على النوع الثاني من الأمثال كما سيأتي، كما تظهر كذلك بمعرفة الصور الأخرى التي تجيء فيها الأمثال المعينة.

ففي بعض المواضع من القرآن يُكتفى بذكر الأصل المعتبر به ليستفاد حكم الفرع منه، من غير تصريح بذكر الفرع، وذلك كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِكُمْ إِنَّ هَذِهِ سُبُلَ الْإِثْمِ﴾ [البقرة: ٢٦٦]، وكسائر ما جاء في القرآن من القصص، فهذه كلها أمثال هي أصول يقاس عليها ويعتبر بها، من غير حصر الفروع المقيسة عليها، ولكل إنسان منها نصيب بحسبه، قال الله تعالى بعد ذكر أمثال هذه القصص والعبر: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٣].

والاعتبار هو القياس بعينه^(٤)

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥٦/١٤، ٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٨/١٤)، وإعلام الموقعين، لابن القيم (١٧٧/١).

(٣) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن (ص ٦٦٠، ٦٦١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥٨/١٤).

وأما النوع الثاني: فالأمثال الكلية، وهي من جنس قياس الشمول،

وذلك - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -: «من جهة مطابقة المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد، فإن الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين، وكل فرد يماثل الآخر، فصار هذا المعنى يماثل هذا، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما، وبهذا - والله أعلم - سُمِّيَ ضربٌ مثلٍ، وسُمِّيَ قياساً، فإن الضرب: الجمع، والجمع في القلب واللسان، وهو العموم والشمول؛ فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظاً، فإذا ضُرب مثلاً فقد صيغ عموماً مطابقاً، أو صيغ مفرداً مشابهاً، فتدبر هذا فإنه حسنٌ إن شاء الله»^(١)

وبهذا البيان لحقيقة ضرب الأمثال في القرآن، يزول الإشكال الذي قد يُتوهم في تسمية بعض الأمثال أمثالاً؛ كمن يتساءل عن قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ ۖ فَاسْتَعِمْوْا لَهُمْ﴾ الآية [الحج: ٧٣]، فيقول: أين هذا المثل المضروب؟ وذلك أنه لا يعرف من المثل إلا ما كان على صول الأمثال المعينة^(٢)

ولم ينتبهوا إلى كون الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلاً وعبثاً، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يُعَدُّ تطويلاً، وذلك أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -: «إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين، وأما الأخرى فجلية معلومة، فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية، فيُعلم بذلك المقصود، وأما الجلية الكبرى فهي أعم، وكلما كان الشيء أعم كان أعرف في العقل؛ لكثرة مرور مفرداته في العقل، فلا حاجة لذكرها؛ إذ خير الكلام ما قلَّ ودلَّ، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ما

(١) مجموع الفتاوى (٤١/١٦)، وانظر: (٥٨/١٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥٨/١٤).

أحسن هذا البرهان! فلو قيل بعده: وما فسدنا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل»^(١)

يقول ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «وقد أرشد الله تعالى عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه. وضرب الأمثال وصرّفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم المثل من الممثل به. وقال تعالى: ﴿وَلِئَلَّا الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]؛ فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار التسوية بينهما»^(٢)

والذي أشار إليه ابن القيم - رحمه الله تعالى - في آخر كلامه السابق، من الجمع بين المتفقات، والتفريق بين المختلفات، هو الأساس الذي ينبنى عليه كل قياس، وهو أمر فطري، وبديهية عقلية أولية، جعلها الله في عباده كما أشار ﷻ، وهي الميزان الذي وضعه الله تعالى لعباده، وأمرهم أن يزنوا به، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ﴿٩﴾﴾ [الرحمن: ٧ - ٩]، وأنزله مع كتابه ليقوم الناس بالقسط، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴿١٧﴾﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

ومن مواضع استخدام هذا الميزان الفطري في مجال إثبات العقائد: الاستدلال به في باب الجزاء الأخروي، وإثبات الثواب والعقاب، كما في قوله تعالى: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكَ﴾ [القمر: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَنَّاكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلْكَافِرِينَ أَمَثَلُهَا﴾ [١٠].

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٦٠ - ٦١) [بتصرف].

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٧٧).

[محمد: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجِلُّ السَّالِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦] (١) وما في معناه.

ففي هذه الآيات وأمثالها يُذَكِّرُ الله تعالى العقول، وينبه الفطر، بما أودع فيها من إعطاء النضير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره (٢)

ومن استخدام هذا المسلك العقلي في السُّنَّة النبوية ما رواه الإمام أحمد وابن جرير، أن هرقل كتب إلى النبي ﷺ: إنك تدعوني إلى جنة عرضها السماوات والأرض، أعدت للمتقين، فآين النار؟ فقال رسول الله ﷺ: «سبحان الله! أين الليل إذا جاء النهار؟!» (٣)

قال الحافظ ابن كثير: «وهذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك أنه لا يلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار أن لا يكون في مكان، وإن كنا لا نعلمه، وكذلك النار تكون حيث شاء الله ﷻ.

الثاني: أن يكون المعنى أن النهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب، فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنة في عليين، فوق السماوات والأرض، تحت العرش، وعرضها كما قال الله ﷻ: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١]، والنار أسفل سافلين، فلا تنافي بين كونها كعرض السماوات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم» (٤)

ومن أمثلة استخدام هذا النوع من الاستدلال العقلي عن أئمة السلف:

(١) وانظر: سورة الجاثية: ٢١، وسورة ص: ٢٨.

(٢) انظر: إلام الموقعين، لابن القيم (١/١٨٠)، ومنهاج السُّنَّة، لابن تيمية (٥/١٠٨، ١١٠، ٣٤٦/٨)، (٣٤٧).

(٣) المسند (٣/٤٤١، ٤٤٢)، وجامع البيان (٤/٩٢)، وقال ابن كثير في البداية والنهاية (هذا حديث غريب، وإسناده لا بأس به، تفرد به أحمد). (١٦/٥).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٢/٤٣٥).

إلزام الإمام ابن جرير الطبري للمعتزلة ومن وافقهم في القول بخلق القرآن بأنه لا فرق بين قولهم: خُلق القرآن قائماً بغيره مع كونه صفة له، وقول القائل: خلق لوناً في غيره فيكون هو المتلون، كما خلق كلاماً في غيره فكان هو المتكلم به، وكذلك لا فرق بين هذا وأن يقال: خلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها، والقول بهذا كفر عند المعتزلة، ولا سبيل لهم إلى التفريق بينه وبين قولهم في الكلام^(١).

وهكذا فإن النصوص النقلية وكلام السلف مليئان باستعمال هذا المسلك في أكثر أصول الاعتقاد ومسائله، إلا أنه فيما يتعلق بالصفات الإلهية لا يأتي إلا في صورة قياس الأولى، كما سيتبين في المبحث التالي.

المسلك الثاني (قياس الأولى):

ذكرت في المسلك السابق أن ضرب الأمثال في القرآن على نوعين: الأمثال المعينة، والأمثال الكلية، وأنها من جنس قياسي التمثيل والشمول، والذي أريد التنبيه عليه هنا هو أن استخدام هذين القياسين في القرآن وعند أئمة السلف لم يكن على الصورة المستخدمة عند المنطقيين؛ بل انفرد بخاصية اعتبار الأولوية.

وبيان ذلك أن القياس - كما هو معلوم - تتنوع عباراته وتراكيبه، فتارة يُركب على وجه الشمول بأقسامه، وتارة يركب على وجه التمثيل، بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع - الذي يسمى عند الأصوليين: مناط الحكم، والوصف، والعلة، والمشارك، والجامع، والمناسب، ونحو ذلك - هو الحد الأوسط في **قياس الشمول المنطقي**، ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك، من غير اعتبار الأولوية؛ كتحریم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه صورة قياس الأولى؛ كتحریم ضرب الوالدين، قياساً على قول: (أف) قياساً أولوياً، فهذا القياس الأولوي وإن

(١) انظر: التبصير في معالم الدين، لابن جرير الطبري (ص ٢٠٣).

أمكن جعله نوعاً من قياسي الشمول والتمثيل، إلا أنه له خاصية يمتاز بها عن سائر أنواع القياس، وهي: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه^(١)

قال ابن تيمية: «وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة - كالإمام أحمد وغيره من السلف - يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن»^(٢)

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - سبب ذلك بقوله:

«... العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي أفرادها، فإن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. ولكن يُستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]»^(٣)

هذا وقد جاء استعمال قياس الأولى في القرآن في تقرير كثير من أصول الاعتقاد، ومن أكثر أبواب الاعتقاد اعتماداً على هذا الضرب من الأدلة العقلية: إثبات صفات الكمال لله تعالى، ولشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - رسالة في ذلك، بيّن فيها غاية البيان كيفية دلالة قياس الأولى على ثبوت الكمال المطلق للرب ﷻ^(٤)

كما جاء استعمال هذا القياس كثيراً في تقرير إمكان المعاد، وغيره من أبواب الاعتقاد، كما سيأتي التنبيه على بعض ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

أما استعمال هذا القياس عند أئمة السلف: فمن أمثله ما احتج به

(١) انظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص ٤٨، ٤٩).

(٢) المرجع السابق (ص ٤٩).

(٣) الفتاوى (٢٩٧/٣)، وانظر: الرد على المنطقيين له (ص ١٥٠ - ١٥٤، ٣٥٠، ٣٥١).

(٤) تُسمى: «الأكمالية»، أو «تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال»، وهي موجودة في المجلد السادس من مجموع الفتاوى (٦٨ - ١٤١)، وكذلك في مجموعة الرسائل والمسائل (١٩١/١ - ٢٤١).

الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - عل **الجهمية** في دعواهم حلول الله تعالى في مخلوقاته، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه.

المسلك الثالث (السبر والتقسيم)

من المسالك العقلية التي استخدمها الشرع في تنظيم أدلته العقلية مسلك السبر والتقسيم. وهو يتركب من أصلين:

الأول: حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف؛ لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر^(١).

ومن أمثلة استعماله في القرآن في إثبات العقائد قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخُلُقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وسيأتي تقريرها، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ فِي كَلَامِ الْإِمَامِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكِنَانِيِّ^(٢) - رحمه الله تعالى - لبشر المريسي الجهمي^(٣) في المناظرة التي جرت بينهما: «تقول: إن كلام الله مخلوق؟ فقال: أنا أقول: إن القرآن مخلوق، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله **وَحْدَهُ** خلق القرآن في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه^(٤)»، ثم بين **رَحْمَةُ اللَّهِ** بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فثبت بطلان القول بخلق

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٢٢٢/٥)، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للدكتور أحمد العبد اللطيف (ص ١٧٣).

(٢) هو: عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بين مسلم الكناني المكي، ممن تفقه بالشافعي، له مصنفات عدة، أشهرها: «الحيدة»، وهي مناظرة جرت بينه وبين بشر المريسي حول خلق القرآن، كان حياً إلى سنة ٢٤٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (١٤٤/٢، ١٤٥).

(٣) هو: أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من كبار الفقهاء، جرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقتة أهل العلم وكفروه، مات سنة ٢١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٩٩/١٠ - ٢٠٢).

(٤) الحيدة بتحقيق جميل صليبا (ص ١٢٦).

وقد استخدم الإمام ابن جرير الطبري الدليل نفسه في الرد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن^(٢)

كما استخدمه الإمام أحمد في الرد على الحلوية^(٣)، حيث يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً كفراً، حيث زعم أنه في كل مكان وحشٌ قذر ردي.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة^(٤)

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - على كلام الإمام أحمد السابق بقوله: «وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد: أنه لا بد من قولٍ من هذه الأقوال الثلاثة»^(٥)

ومن المعلوم أن مسلك السبر والتقسيم لا يكون يقينياً إلا حيث كانت القسمة حاصرة، فلا يبقى أحد الأقسام مغفولاً عنه؛ إذ قد يكون الحق فيه، وكما كان الحصر قطعياً كان الدليل قطعياً^(٦)

(١) انظر: المرجع السابق (ص ١٢٨).

(٢) انظر: التبصير في معالم الدين (ص ٢٠٢).

(٣) هم طوائف من الرافضة وغلاة الصوفية، يقولون بحلول الله تعالى في خلقه. انظر: «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، لأبي المظفر الإسفرائيني (ص ١٣٠).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية (ص ٤٠).

(٥) بيان تلبس الجهمية (٢/ ٥٥٠).

(٦) انظر: شرح مختصر الحاجب، لأبي الثناء الأصفهاني (٣/ ١٠٤).

ومثال القسمة الحاصرة ما تقدم عن الإمامين الكناني وأحمد بن حنبل، ومثال غير الحاصرة قول الفخر الرازي: إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يُقدّم كليهما، أو يؤخّر كليهما، وهذان ممتنعان، وإما أن يقدم النقل، وهذا باطل؛ لأن العقل أصله، فلم يبق إلا تقديم العقل على النقل، فيكون هو الحق^(١)

فهذه القسمة غير حاصرة؛ لأنه أغفل القسم الخامس المتضمّن للحق، وهو أن يقدم النقلية تارة، والعقلية تارة، بحسب قطعية كل منهما؛ فالقطعي مقدّم على الظني مطلقاً، وأما تعارض القطعيين فممتنع مطلقاً^(٢)

المسلك الرابع (الافتقار إلى الدليل نفيًا وإثباتًا)

من المبادئ العقلية التي لا خلاف حولها: أن العلم هو ما دل عليه الدليل، إما نفيًا، أو إثباتًا، وأن عدم العلم بثبوت الشيء لا يعني العلم بعدم ثبوته، كما أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

وقد استخدم القرآن العظيم هذه القاعدة في مجادلة المشركين ومنكري النبوات، حيث إن غاية ما يستندون إليه في تكذيبهم وعنادهم: أنهم لا علم لهم بما جاءتهم به الرسل، وهذا في حد ذاته لا يصلح أن يكون مسوغاً للتكذيب، فضلاً عن أن يكون حجة لهم على شركهم وتكذيبهم؛ بل غاية ما يسعهم إذ لم يعلموا صدق الرسل، أن يتوقفوا في شأنهم حتى ينظروا فيما أيدهم الله به من الآيات الدالة على صدقهم، أما أن يبادروا بالتكذيب لمجرد أنهم علّموا ما لم يعلموا، فهذا مخالف لصريح العقل.

كما أنهم لم يأتوا ببرهان على صحة شركهم أصلاً.

وإن القارئ للقرآن ليجد التنبيه إلى هذه القاعدة العقلية الصريحة وارداً في كثير من المواضع، إما في صورة نفي العلم عن المخالف كما في

(١) بمعناه من أساس التقديس (ص ٢٢٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/٨٧).

قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [غافر: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وإما بمطالبة بالحجة والبرهان على باطله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿أَتُوفَى بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]، وغيرها من الآيات.

فحال هؤلاء المشركين المكذبين كما قيل:

لم يقبلوا الحق بالبرهان، ورضوا بالباطل من غير برهان^(١)

إذ عدم علمهم بما جاءتهم به الرسل ليس برهانا على كذب الرسل، ولو كانوا عالمين بجميع ما جاءتهم به رسلهم لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به؛ بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]»^(٢)

وكما يقال هذا لمن كذب الرسل، يقال أيضاً لمن ردَّ شيئاً مما جاؤوا به، بزعم أن الدليل العقلي لا يثبت، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمن أنكر شيئاً من الصفات الإلهية التي أخبر بها الرسل: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت، والسمع قد دلَّ عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبتته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»^(٣)

(١) انظر: دلائل التوحيد، للقاسمي بتحقيق خالد العك (ص ٢٦٥).

(٢) الرد على المنطقيين (ص ١٠٠).

(٣) التدمرية (ص ٣٣، ٣٤)، وانظر: الجواب الصحيح له (٦/٤٥٨، ٤٥٩).

وبهذا يُعلم عدم دقة قول بعض المتكلمين: ما لا دليل عليه يجب نفيه،
أو بطلان الدليل مؤذنٌ ببطالان المدلول^(١).

وذلك أنه لا سبيل لكون النفي قطعياً إلا بحصر محله حصراً تاماً، أو
انكشاف العلم به للنافي انكشافاً تاماً، وهذا ما لا سبيل لمكذّبي الرسل إليه؛
إذ كلامهم في الغيبات.

وهذا بخلاف الاستدلال القرآني على نفي الولد بانتفاء الدليل عليه، فإنّه
استصحاب للأصل؛ وهو أن العلم الإلهي لا يُتكلّم فيه إلا بدليل صحيح، هذا
من وجه، ومن وجه آخر يقال: إن التّافي هنا محيطٌ علماً بمحل الاستدلال،
فصار نفيه برهاناً^(٢).

والذين وقعوا في تكذيب الرسل قديماً وحديثاً، أو ردّ شيءٍ مما جاؤوا
به؛ إنما وقعوا في ذلك لظنهم أن ما لم يعلموا إمكانه مما أخبرت به الرسل،
أنه ممتنع، مع أنهم لا دليل عندهم على امتناعه إلا عدم علمهم بإمكانه، لما
لم يجدوا في الشاهد نظيراً له، أو أنه خالف ما اعتادوه وألفوه، وهذا غلط
بيّن، وغلطٌ يفضي إلى التكذيب؛ فإن عدم العلم بإمكان الشيء لا يعني العلم
بامتناعه، وما أخبرت به الرسل شرطه ألا يُعلم امتناعه، لكن قد تحار العقول
في كيفية إمكانه؛ لأنه ليس مما تحيط به، أو أنه ليس من مألوفاتها؛ فالرسل
تخبر بمحارات العقول، لا بمحالاتها.

يقول شيخ الإسلام: «ما عُلم بالسمع وقوعه يكفي فيه الإمكان الذهني،
وهو كونه غير معلوم الامتناع... وهذا الموضع يغلط فيه كثير من النظائر،
فيظنون أنه يُحتاج فيما يُطلب الدليل على وقوعه، أو فيما قام الدليل على
وجوده العلمُ بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب ألا يعلم امتناعه؛ فالرسل -
صلوات الله وسلامه عليهم - تخبر بمحارات العقول، وما لا تعرفه العقول، أو

(١) ذكره عن بعض المتكلمين صاحب المواقف (ص ٣٧)، وعده طريقاً ضعيفاً، ونسبه ابن خلدون في
مقدمته إلى ابن الباقلاني، انظر: المقدمة، ضمن التاريخ (١/٤٩٨)، وانظر: إبطاله في الكافية في
الجدل، لإمام الحرمين (٣٨٦ - ٣٩٣).

(٢) انظر: ما سيأتي في (ص ٣٨٤).

ما تعجز عن معرفته، فما علم العقل إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أم عدم وقوعه، وما لم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضاً إما بإمكانه، وإما بوقوعه المستلزم إمكانه، وما علم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل - صلوات الله عليهم - بما يُعلم نقيضه، ولكن تأتي بما لم يكن يُعلم، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١)، ﴿وَعَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [النساء: ١١٣] (١).

المسلك الخامس (دلالة الأثر على المؤثر):

استعمل هذا المسلك في إثبات وجود الله تعالى، كما استعمل في إثبات صفاته، على نحو ما سيأتي بيانه عند عرض الأدلة، ويقابله عند المتكلمين ما يسمى بإنتاج المقدمات للتأنيج، أما في القرآن فإنه يتجلى في الآيات التي في الأنفس والآفاق، من حيث دلالتها على خالقها وما وجب له من صفات الكمال، والفرق بين استعمال هذا المسلك عند المتكلمين، واستعماله في القرآن الكريم: أن الآيات المستدل بها تعيّن عين المطلوب، وتحدّد ما هي علامة عليه، في حين إن الاستعمال الكلامي لهذا المسلك، لا يدل إلا على أمر كلي؛ كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث له محدث؛ فالعالم له محدث.

فهذه دلالة كلية، لا تعيين فيها لهذا المحدث، ولا تمنع وقوع الشركة فيه، بخلاف دلالة الآيات، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا ضمن الخصائص.

كما أن من نقاط المفارقة بين المنهج المنطقي والمنهج القرآني في هذا الباب: أن المناطق يشترطون مقدمتين في نظم هذا الدليل، فما زاد عن ذلك فهو بمثابة أقيسة مركبة، وما نقص فالأخرى فيه محذوفة، فهو قياس مضمر، وهذا الشرط تعسف من المناطق لا مبرر له، لذلك لم يتقيد به المتكلمون (٢)، والصواب في ذلك هو الطريقة الفطرية القرآنية، وهي أن المقدمات تُذكر

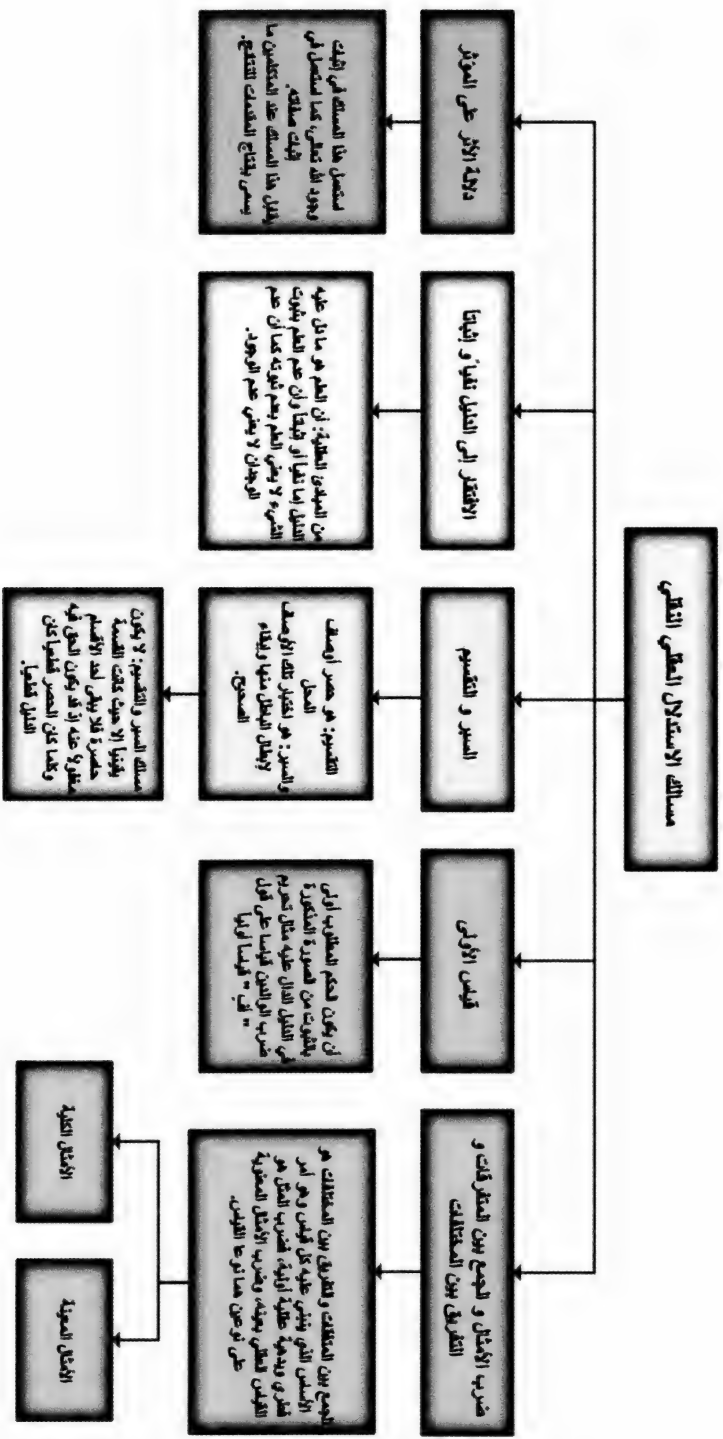
(١) شرح الأصفهانية (ص ٥٦).

(٢) انظر: «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة» للدكتور أحمد العبد اللطيف (ص ١٦٨ - ١٦٩).

بحسب حاجة المستدل له، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك، ومنهم من لا يحتاج إلى استدلال أصلاً؛ بل هو يعلم المطلوب ضرورة^(١) تلك أهم المسالك والصور التي جاء نظم الأدلة العقلية النقلية عليها، وأشملها لغيرها من صور الأقيسة والأدلة، وهناك مسالك أخرى ذكرها بعض الباحثين: بعضها مندرج ضمن الصور السابقة، وبعضها الآخر يعتبر من طرق الجدل القرآني^(٢)

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ١٦٨).

(٢) انظر: مناهج الجدل في القرآن للدكتور زاهر الألمعي (ص ٧٣) وما بعدها، والمعجزة الكبرى، لأبي زهرة (ص ٣٤٠) وما بعدها.



أدلة توحيد الربوبية

مقدمة :

أدق ما يعرف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير^(١).

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله ﷻ بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل ذلك توحيد الله تعالى في أفعاله المتعلقة بمشيئته؛ كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات **الربوبية الذاتية**؛ كالملك والقيومية والصمدية؛ بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسماً مستقلاً عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتنزيه^(٢).

(١) انظر: تجريد التوحيد المفيد، للمقرئ (ص ٨٠)، وشرح السفارينية (١/١٢٨)، وتيسير العزيز الحميد (ص ٣٣)، والقول المفيد على كتاب التوحيد، لابن عثيمين (١/٥ - ٧).

(٢) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله تعالى في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لا قسيم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، وهو قول قائم على افتراض =

واقترار بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب^(١)

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله تعالى، وذلك أن اتجاه النفوس حال الاضطرار إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لا تلوي على غيره، ولا ترجو الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفطورة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لا شريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ومن التنبيهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ما ذكره الله تعالى من قول نبيه يوسف عليه السلام لصاحبي السجن: ﴿أَرَأَيْتُ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]؛ فإن هذا السؤال استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتدرکه من وحدانية فاطرها؛ إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين، فإن تعدد الأرباب لا خير فيه أصلاً؛ بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ﴾ [يوسف: ٤٠]؛ يعني: لا مسميات لها في الحقيقة^(٢)

= ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان. انظر مثلاً: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده: الصفحات (٥٨، ٦٤، ٦٥)، وانظر: «المدخل إلى دراسة العقيدة» للدكتور البريكان (ص ٧٨)؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحدانية الله تعالى في ذاته، ولم يبين المراد بذلك. وانظر: للأهمية ما قاله ابن تيمية عن التركيب في «الرد على المنطقيين» (ص ٣١٤، ٣١٥)؛ حيث بين أن تسمية ما يوصف بالصفات تركيباً هو اصطلاح غير شرعي فلا يلتفت إليه، و«درء تعارض العقل والنقل» (٣٣٩/٩)، و«شرح حديث النزول» (ص ٨٣ - ٩٥).

(١) انظر مثلاً: مجموعة التوحيد، لابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهما من العلماء (ص ٥).
(٢) انظر: تفسير الرازي (١٨/١٤١)، التحرير والتنوير (١٢/٢٧٥)، الظلال (٤/١٩٨٩)، وقد تضمنت هذه الآية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهاناً عقلياً ظاهراً على الوحدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهار؛ فإن القهر التام يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر. وانظر: الصواعق المرسله، لابن القيم (٢/٤٦٦).

وكما أن مجرد الإقرار بوجود الله تعالى لا يكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولا ينفع عند الله تعالى في الآخرة، فكذلك توحيد الربوبية لا يغني عن صاحبه شيئاً ما لم يأت بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله تعالى عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا نُنْقِزُ﴾ [يونس: ٣١]^(١).

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مُقرِّين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به^(٢).

وكذلك كما أن دلالة القرآن العقلية على وجود الله تعالى تركزت حول الاستدلال بالمخلوقات على الخالق ﷻ، فإنها أيضاً في الدلالة على توحيد الربوبية قد ارتكزت على المخلوقات، من حيث إن انتظامها وصلاح أمرها وعدم فسادها مستلزمٌ لاتقاء تعدد الأرباب، فبيان وجه هذه الدلالة كامناً في تقرير هذا التلازم، وهو ما سنبينه - إن شاء الله تعالى - في هذا البحث.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحداية الخالق، لذلك فهم لا يمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق ﷻ^(٣).

(١) ولا تعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر: درة تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣٤٤/٩ - ٣٤٨)، وتجريد التوحيد المفيد، للمقرئ (ص ٢٠، ٢١)، والدين الخالص لصديق حسن (١٨٢/١، ١٨٣).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٧٧/١٣)، وأخرج نحوه عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة.

(٣) انظر مثلاً: معالم أصول الدين، للرازي (٧٤).

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي:

قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [٩١].

وقوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [٢٢].

وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [٤٢] سُبْحَنَهُ وَقُلْ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [٤٣، ٤٢].

أما الآية الأولى فلا خلاف في دلالتها على هذا المطلب، حيث صرحت بذكر الخلق الذي هو من أظهر معاني الربوبية، وإن كان هناك تباين بين كلام العلماء في كيفية تقرير دلالتها.

وأما آيتا الأنبياء والإسراء فإنهما محل خلاف بين من تكلم في دلالتها.

فبعض أهل السُنَّة على أن الآيتين مسوقتان لتقرير توحيد العبادة، والمتكلمون وبعض أهل السُنَّة يجعلونهما دالّتين على توحيد الربوبية، مسوقتين لتقريره، كآية المؤمنون.

وللتحقيق في هذا الخلاف، وحتى نقف على الدليل العقلي الشرعي على توحيد الربوبية، فلا بد لنا من تفصيل القول حول معنى كل من الآيات الثلاث، ومعرفة مدى التطابق والتباين بين دلالاتها.

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية:

سبقت الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية.

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَأَبْتَعُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ

سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذباً وبهتاناً أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله ﷻ في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنثًا إِنَّكُمْ لَقَوْلُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ٤١﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ٤٢ ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَا تَنفَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ٤٣﴾ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ٤٤ ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ٤٥﴾ [الإسراء: ٤٠ - ٤٤].

فالآية إذاً - كما هو واضح من السياق - جاءت ردّاً على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوَّغاً لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله تعالى. وقد رتبت الآية الكريمة بطلان كون الآلهة مع الله تعالى - كما هو زعم المشركين - على أن ذلك يستلزم أن تبغى هذه الآلهة المزعومة سبيلاً إلى الله تعالى ذي العرش.

يُفهم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام^(١)، وكما يُفهم من تعريف سيبويه لـ(لو)، حيث قال عنها: «إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره»^(٢)؟ سوف نرى أن لهذا السؤال وجوبه ارتباطاً وثيقاً بالخلاف

(١) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب (ص ٣٤٠).

(٢) الكتاب (٢٢٤/٤)، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط (١/٨٨)، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب «دراسات لأسلوب القرآن» لمحمد عبد الخالق عضيمة، القسم الأول (٢/٦٤٢، ٦٤٣)، وطبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي (١/٢٧٧)، وما بعدها، حيث ذكر تحقيقاً مهماً لوالده تقي الدين عن استعمال «لو» في القرآن في رسالة سماها: «كشف القناع في حكم لو للامتناع» قال فيها: «تتبع مواقع «لو» من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده - لو فرض - مستلزماً لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسباً ولم يخلف الأول غيره، فالثاني منتفٍ في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. . .»، وقال بعد ذلك: «وإنكار كون «لو» امتناعيةً جحدٌ لضروريات، ودعوى ذلك مطلقاً منقوضة بما لا يُقِلُّ به، والضابط فيه ما ذكرت»، طبقات الشافعية الكبرى (١/٢٧٧ - ٢٧٩).

الواقع حول المراد من ابتغاء السبيل، الذي جُعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، ودليلاً على بطلان ألوهيتها، فإن المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولان للمفسرين سلفاً وخلفاً، كلاهما يحتمله السياق^(١)

القول الأول: أنه للمغالبة والمعازة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس^(٢) والحسن^(٣) وسعيد بن جبير^(٤) ومقاتل^(٥)

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

القول الثاني: أنهم يتغون إلى ذي العرش سبيلاً للتقرب والترلف.

وهذا القول مروى عن قتادة^(٦)، ومجاهد^(٧)

وقد مال إلى ترجيح كل من القولين جمع من المحققين، مستنداً كل منهم إلى أدلة.

فممن رجع القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين

ثم قال: «والأول أصح»^(٨)

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي^(٩) والنقاش^(١٠)

(١) ممن ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: (١١١/١٥)، وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في تفسيره (٣/١١٠، ١١١)، والشنقيطي في أضواء البيان (٣/٥٣٩)، وقد صرح بأن كلا القولين حق يدل عليه القرآن.

(٢) ذكره عنه القرطبي بدون سند. انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٠/٢٦٥، ٢٦٦).

(٣) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير، انظر: (٥/٣٨)، والواحي في الوسيط (٣/١٠٩).

(٤) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: (٤/٣٣١)، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير (٥/٣٨)، والقرطبي في الجامع (١٠/٢٦٥)، وابن عطية في المحرر الوجيز (٣/٤٥٨).

(٥) ذكره عنه - بدون سند - أبو الليث السمرقندي في بحر العلوم، انظر: (٢/٢٦٩).

(٦) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: (١٥/٩١).

(٧) ذكره عنه الألويسي في روح المعاني، انظر: (٨/٧٩)، ولم يذكر من رواه عنه.

(٨) معالم التنزيل (٣/١١٦).

(٩) هو: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من أكابر أئمة النحويين، توفي سنة ٣٧٧هـ. انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لابن الأنباري (ص٢٣٢، ٢٣٣).

(١٠) هو: محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، إمام أهل =

والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره^(١).

وممن روجه أيضاً أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين:
«والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿سُبْحَنَهُ﴾ [الروم: ٤٠]؛ فإنه
صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه محذور عظيم من حيث لا
يحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه تعالى بالتقرب فليس مما يختص بهذا
التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون؛ بل هو أمر يعتقدونه رأساً^(٢).
وممن رجع ذلك أيضاً الشوكاني^(٣)، والشنقيطي، وقال: «إنه المتبادر
من الكلام»^(٤)، «والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين»^(٥).

أما القول الثاني: فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على
ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير^(٦)، وهو الذي روجه ابن تيمية وقال: إنه
الصحيح^(٧).

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف^(٨).
وقد استند من رجع القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١ - أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن آلهتهم
ثمانع الله تعالى وتغالبه، مع أن الله تعالى يقول في الآية: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ
كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسراء: ٤٢]، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة
والألوهية، لا الربوبية^(٩).

= العراق في القراءات والتفسير، ضعفه جماعة، توفي سنة ٣٥١ هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي
(ص ٨٠ - ٨٢).

(١) انظر: المحرر الوجيز (٤٥٨/٣).

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (١٧٤/٥).

(٣) انظر: فتح القدير (٢٣٠/٣).

(٤) انظر: أضواء البيان (٥٤٠/٣).

(٥) المرجع السابق (٢٩٣/٧).

(٦) انظر: جامع البيان، للطبري (٩١/١٥)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤٧/٣).

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٥/٩).

(٨) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (٤١/١)، (٤٢).

(٩) انظر: الموضعين السابقين.

٢ - أن تعدية الفعل: ﴿ابْتَغُوا﴾ [التوبة: ٤٨] بـ(إلى) يوحى ذلك، كما هو في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩]؛ أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بـ(على)، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَلْبَسْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤]^(١)

٣ - أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغّب فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة^(٢)

٤ - أن هذا القول هو المروي عن السلف، وقد ذكره ابن جرير كما تقدم، ولم يذكر غيره.

أما أدلة أصحاب القول الأول، فمرجعها إلى أن هذا القول هو الأنسب للسياق، والمتبادر من الكلام، ويمكن تفصيل ذلك بما يلي:

١ - أن الآية أتبعّت بتسبيح الله عن لازم قولهم: إن معه آلهة، وهو ابتغاؤها السبيل إليه، فدل ذلك على أنه محذور عظيم، وأنه يلزم قولهم من حيث لا يحتسبون.

وهذا لا ينطبق على القول بالتقرب والتزلف^(٣)

٢ - أن الآية سُبقت بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله - تعالى وتنزه -، فأشبهه هذا السياق قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ أَنبَنَّهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (٩٠) مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَمَّا لَبَّاهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴿٩١﴾. [٩١، ٩٠].

هذا وبالتأمل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣٥٠/٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣٥٠، ٣٥١).

(٣) انظر: روح المعاني (٧٩/١٥).

أحدهما، ولعل هذا ما دعا كثيراً من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما^(١)، خصوصاً وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من **اختلاف التضاد لا التنوع**، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معاً.

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله تعالى، ومن لازم هذا أن يكون متصفاً بالربوبية كوالده^(٢)، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: «إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة»، ملزوماً للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم^(٣).

وصورة هذا التلازم: لو كان هؤلاء الآلهة التي تعبدونها مع الله تعالى تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بالربوبية، وهذا باطل بدليل حتمية حصول المغالبة والمعارضة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حساً، فيكون استحقاقها للعبادة باطلاً، وهو المطلوب.

هذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارضٌ بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين. أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحاتٍ محتملةً، لا تنهي الخلاف.

(١) انظر: مثلاً تفسير القاسمي (٢٣١/١٠)، ونظم الدرر، للبقاعي (٣٨٤/٤).

(٢) انظر: روح المعاني، للآلوسي (٢٥٩/٩)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١١٤/١٩)، وقد استدلت على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

(٣) انظر: الكشف، للزمخشري (٧/٣)، وانظر: تعليق ابن المنير عليه في الصفحة نفسها.

وكذلك ما ذكره من رجح القول بالمغالبة، لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يقطع بترجيح هذا القول.

فإن التسييح على القول بالتقرب يكون من ادعائهم الآلهة مع الله تعالى، وهو في حد ذاته محذور عظيم يجب تنزيه الله تعالى منه، ولو لم يرد ذكر المغالبة والممانعة.

أما ما ذكر من مشابهة سياق هذه الآية لسياق آية (المؤمنون)، من ذكر ادعاء المشركين الولدَ لله تعالى، ونقض ذلك بدلالة الآية محل البحث، فهو الذي يُبقي في النفس ميلاً إلى ترجيح القول بأن المراد من ابتغاء السبيل هو المغالبة والمعازة، والمنازعة في الملك.

ومما يجدر التنبيه إليه أن (لو) في الآية على هذا القول تكون امتناعية^(١)، ويكون نظم الدليل هكذا:

لو وُجد مع الله تعالى آلهة (أرباب) للزم من ذلك أن يلتمسوا الطريق لمغالبتة في الملك، ولنتج عن ذلك خراب العالم، وذلك منتفٍ حساً، فدل ذلك على انتفاء وجود الآلهة.

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب^(٢)؛ إذ لا يتفق القول بامتناعه مع هذا القول في الآية، فإنه مبنيٌّ على حصول الجواب وتحقيقه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناعَ الجواب لامتناع الشرط.

(١) انظر: إشارة آلوسي إلى هذا في روح المعاني (٧٩/١٥).

(٢) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب: «فما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يُعقل أن تقربكم إلى الله؟!» مفاتيح الغيب (٢٠/٢١٧)، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَهُكَ الْوَسِيلَةَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تقرب إلى الله، وتبغى إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للالوهية، وعليكم أن تنهجوا إلى من تقرب إليه دون غيره.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله تعالى من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، مع حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذاً تجمع الدلالة على المطالبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية^(١)، والله أعلم.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في أوائل سورة الأنبياء، بعد ذكر تنزيه الله تعالى عن اللهو واللعب، وتهديد الكفار بجزاء وصفهم الله تعالى بالنقص، وبيان أن الخلق جميعاً مربوبون لله تعالى، وذكر تسبيح الملائكة الدائم لله - تبارك وتعالى -.

وجاء في الآية السابقة لها مباشرة استنكار عبادة آلهة لا تتصف بصفات الربوبية، التي هي مسوغات استحقاق المعبود لأن يعبد.

قال الله ﷻ في هذا السياق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ (١٦) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَنْخَذَ لَهَا (٢) لَأَخَذْتَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعِلِينَ (١٧) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْأَوَّلُ مِمَّا نَصِفُونَ (١٨) وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ (١٩) يُسْحِقُونَ الْإِلَّ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ (٢٠) أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ (٢١) لَوْ كَانَ فِيهِمَا

(١) وهذا ما وفق إليه الشيخ السعدي - رحمه الله تعالى - في تقرير معنى الآية. انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (١١٠/٣، ١١١).

(٢) فسّر اللهو باللعب واللعب مطلقاً، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفسره بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية رداً على النصارى في ادعائهم بنوة عيسى ﷺ، وعلى هذا القول يكون هذا السياق مشابهاً لسياق آيتي الإسراء والمؤمنون، إلا أن الألوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب للسياق، انظر: روح المعاني (١٧/٢٠)، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية - إن شاء الله - عند ذكر أدلة التنزيه.

(٣) لم يدّع المشركون لآلهتهم أنها تُنشر الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم بالهيتها - إذ لا يُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشاء، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق - جعل ذلك كصريح الدعوى، فأنكر عليهم. انظر: الكشف، للزمخشري (٧/٣). وسيأتي مزيد بيان لهذا.

إِلَهَةٌ إِلَّا^(١) اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسَبَّحَنَّا اللَّهَ رَبَّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٣﴾ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴿٢٤﴾ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٢٥﴾ [الأنبياء: ١٦ - ٢٤].

فآلية كما هو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله تعالى آلهة أخرى، كما أنها أتت بما يؤكد أن الرد كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ إِلهَةً﴾ [الأنبياء: ٢٤]، فوصف الآلهة بأنها متخذة من دون الله تعالى يدل على أنهم ما كانوا يعبدونها لاعتقادهم أنها متصفة بالربوبية، شريكة لله تعالى في الخلق والملك والتدبير^(٢)، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عن الله تعالى، فأشبهه هذا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

ورغم وضوح السياق في تأدية هذا المعنى نجد عامة المتكلمين عندما يقررون دلالة هذه الآية وما شابهها من أدلة التوحيد في القرآن لا يصلون إلى هذا المراد الذي دل عليه السياق؛ بل يقفون بدلالة الآية عند إثبات الوجدانية، وانفراد الله تعالى بالربوبية دون هذه الآلهة المزعومة.

وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

كما أن المتكلمين يبالغون في الربط بين هذه الآية، وبين دليل التمانع الذي يعولون عليه في تقرير الوجدانية.

يقول ابن تيمية: «الذي ذكره **النظار** عن المتكلمين، الذي سموه دليل

(١) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين، إلا ما ذكره الماوردي من أن فيها وجهاً آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدنا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله تعالى بعجزه عن قدرة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر: النكت والعيون، للماوردي (٣/٣٣٢)، وانظر: معاني القرآن، للفراء (٢/٢٠٠)، وتفسير القرطبي، (١١/٢٧٩)، ومغني اللبيب (٩٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/٣٤٤).

التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء؛ بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار^(١)، ثم قرر دليل التمانع على نحو ما سبق.

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: «ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكره من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان؛ بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا: هل يُتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له؟»^(٢).

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل ما ذكره المتكلمون في تقرير **دلالة التمانع** هو مدلول الآية بصورة مباشرة، أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -؟

هذا ما سنعرفه - إن شاء الله تعالى - بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة **المتكلمين** عندما يذكرون دليل التمانع يُرجعونهُ إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزماً لفساد السماوات والأرض، وهذا منتفٍ وقوعه حساً ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد.

ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوحداية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية^(٣)، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولا يبادرون إلى آية (المؤمنون)، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى ما ذكروا من هذه الآية.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٦٩، ٣٧٠)، وانظر: (ص٣٧٨) من الجزء نفسه.

(٣) انظر مثلاً: الإنصاف، للباقلاني (ص٤٩)، والغنية في أصول الدين، للمتولي الشافعي (ص٦٧).

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها (آية المؤمنين)، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية (المؤمنون)، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات - في هذا الصدد - إلى آية الأنبياء، التي تحتل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتل معنى آخر غيره؛ كالقولين آنفاً في آية الإسراء.

فما قيل في آية الإسراء - من احتمالها أن تكون دالة على توحيد الألوهية، على تفسير ابتغاء السبيل إلى ذي العرش المذكور فيها بأنه للتقرب والتزلف، واحتمالها كذلك أن تكون دالة على توحيد الربوبية على التفسير بالمغالبة والمنازعة - فإنه يقال هنا أيضاً في هذه الآية، بحسب تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، المجمعول لازماً لتعدد الآلهة، وبرهاناً على امتناعه.

فلقد رتبت الآية نفي كون الآلهة مع الله تعالى على استلزام ذلك لفساد السماوات والأرض، ولا فرق بين أن يقال في المراد بالآلهة في هذه الآية الأرباب، أو الآلهة بحق، إذا اعتبرنا أن الإله لا يكون حقاً إلا إذا اتصف بالربوبية، وإنما الفرق المؤثر في تحديد معنى الآية ونظم دليلها هو الحاصل بين ما ذكر من أقوال في تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، الذي جعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، وتلك الأقوال هي:

١ - أنه فساد أهل السماوات والأرض، وهذا ما ذكره الفراء وابن جرير^(١)

٢ - أنه الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى، وهو ما يقابل الصلاح الناشئ عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالغ في تقريره^(٢)

٣ - أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر

(١) انظر: معاني القرآن (٢/٢٠٠)، وجامع البيان (١٣/١٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٧٢ - ٣٧٧)، ومنهاج السنة (٣/٣٣٠ - ٣٣٥).

من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين^(١).

٤ - أنه عدم تكوّن السماوات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد^(٢).

وهذا الأخير هو أضعف ما قيل في ذلك؛ بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لا يصح أبداً، لا لغة ولا شرعاً، تسمية عدم الوجود فساداً^(٣).

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: «لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] يقول: لفسد أهل السماوات والأرض»^(٤).

وعلى هذا التفسير للفساد، فإن الآية لا دلالة فيها على توحيد الربوبية إلا من جهة **التضمن**، وذلك أمر آخر، وسوف نرجئ بيان دلالة الآية على هذا التفسير إلى حين الكلام على أدلة توحيد الإلهية، حيث المكان الملائم لهذا التقرير.

وإنما الذي يهمنا في هذا الفصل هو تقرير دلالة الآية على القول الآخر في تفسير الفساد المذكور فيها.

ولقد كدت أعرض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لما رأيته من كلام ابن تيمية وغيره^(٥) في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

(١) انظر: تفسير البغوي (٣/٢٤١)، والكشاف، للزمخشري (٣/٧)، وتفسير النسفي (٢/٧٥)، وتفسير ابن كثير (٣/١٩٤)، وفتح القدير، للشوكاني (٣/٢٠٤)، وتفسير السعدي (٣/٢٧٢، ٢٧٣)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١٧/٣٧).

(٢) انظر: (٤/٣٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/٣٤١، ٣٧١).

(٤) جامع البيان (١٧/١٣).

(٥) يقول المقبلي: «وليس الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ما ذكرنا؛ لأنه لم يدع أحد إلهاً حكيماً مماثلاً، للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصناماً وحجارة ونحوها...» الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ (٣٠٣).

إلا أنني أثرت ذكر ذلك لأمرين:

الأول: أن كثيراً من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول؛ كالبغوي^(١) وابن كثير^(٢) والشوكاني^(٣) والسعدي^(٤)

الثاني: صحة دليل التمانع في نفسه، الذي فُسرت به الآية على هذا الوجه، بشهادة ابن تيمية نفسه كما تقدم، مع إنكاره دعوى أنه دليل الآية كما تقدم.

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري^(٥) في «الكشاف»: «والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين:

أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً.

والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده؛ لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾

[النمل: ٦٥].

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير المَلِكَيْن؛ لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف. ولأن هذه الأفعال^(٦) محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر^(٧)

وما نبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنى زائد في

(١) انظر: معالم التنزيل (٢٤١/٣).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (١٩٤/٢).

(٣) انظر: فتح القدير (٤٠٢/٣).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمن (٢٧٢/٣، ٢٧٣).

(٥) هو: محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي، المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهراً بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (ص ١٠٤، ١٠٥).

(٦) يشير إلى تدبير أمر السماوات، أو إلى ما ذكر في الآية التي قبلها من الإنشار.

(٧) الكشاف (٧/٣، ٨).

الآية على مجرد نفي التعدد - وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله القدير على كل شيء - قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي^(١) في تفسيره، حيث ذكر أنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية إبطال ألوهية غير الله تعالى، من جهة عجزه عن القيام بأمر السماوات والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على أن المقصود إبطال عبادة غير الله ﷻ؛ بناءً على عجزه عن التدبير^(٢) وهذا يدعونا إلى ذكر ما وُفِّق إليه غير واحد من المفسرين، من التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلهية، حتى على القول بتفسير الفساد باختلال نظام العالم.

ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن السعدي، حيث فسر فساد السماوات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات^(٣)، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الداليتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشئ عن عبادة غير الله تعالى؛ فمن ذلك قوله في نصٍّ يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبيِّناً وجه لزوم الفساد في الآية:

«ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدِّر مدبران، [ما تقدم من أنه]^(٤) يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوباً لا رباً، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم

(١) هو: علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظاً للمذهب، عظيم القدر، مقدماً عند السلطان، له المصنفات الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (ص ٧١، ٧٢).

(٢) انظر: النكت والعيون (٣/ ٤٤٢).

(٣) انظر: تفسير السعدي (٣/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٤) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

بعدم التدبير. . وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية، فإن ما لا يفعل شيئاً لا يصلح أن يكون رباً يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد^(١)

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعي التوحيد دون الآخر، والله أعلم.

وقد نبّه ابن المنير^(٢) في تعليقه على الكشف إلى لطيفة مهمة، في تقرير دلالة الآية على معنى التمانع، ربما يكون فيها تضيق لشقة الخلاف.

وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله تعالى: ﴿أَوِ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى، ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية^(٣) الدعوى ولازمها.

وجاء الإبطال مقتصرأً على صورة واحدة من الصور المفترضة لتعدد الآلهة، كانت أدق الصور والأقسام المفترضة، وهي أن تكون هذه الآلهة موصوفة جميعها بصفات الكمال، الشاملة للقدرة على إحياء الموتى.

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لا يتصف بالكمال أحد من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان التعدد فيها بالبدهة، ولا ينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿هُمْ يُنشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١] إلزام المشركين ادعاء الكمال لآلهتهم^(٤)

(١) منهاج السنّة (٣/ ٣٣٣)، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٣٧٨).

(٢) هو: ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي المالكي، المعروف بابن المنير، قاضي الإسكندرية، كان إماماً فاضلاً متبحراً في العلوم، توفي سنة ٦٣٨ هـ. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي (٧/ ٣٦١).

(٣) أي: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٤) انظر: حاشية ابن المنير على كشف الزمخشري (٣/ ٧)، وقد قال ابن المنير بعد هذا الشرح النفيس: «فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف تجد أنفس الأنصاف». وقد ذكر نحوه، أو قريباً منها الألوسي في تفسيره (٩/ ٢٧، ٢٨).

وهذا يوافق ما مرّ في المطلب السابق، من أن عدم إنكار مشركي العرب لتوحيد الربوبية لا يمنع من أن يكون الاستدلال له مطلباً شرعياً، فيكون الشرع قد نزل من لم يأت بمقتضاه من توحيد العبادة منزلة من أنكره.

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن فيها جمعاً بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السماوات والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله تعالى، فهو نسبي.

وعلى هذا القول يكون الفساد منحصراً في الأرض، بدلالة قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] فإنه جاء خلال الأمر بدعاء الله تعالى، وهو مخ العبادة.

أما السماوات فقد سلمت من الفساد، لسلامة سكانها من الانصراف عن عبادة الله تعالى أو الفتور عنها.

وعلى هذا يكون معنى الآية: لو كان في السماوات والأرض آلهة مع الله تُعبد عبادةً عامة لأدى ذلك إلى فساد السماوات والأرض بعامه.

والذي يمكن أن يورد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح الآية بانتفاء وقوع الفساد، كما هو مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها.

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه، وبأن الفساد المنتفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسماوات والأرض ومن فيهن، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

لكن يرد أيضاً على هذا المعنى أنه يلزم منه عدم تقييد الآلهة في الآية بأنها آلهة بحق، حتى يتناول السياق الآلهة الموجودة فعلاً وإن كانت زائفة، وهذا خلاف المتبادر من ظاهر الآية من أن المعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله تستحق أن تعبد لأوجب ذلك فساد السماوات والأرض.

كما أنه يتنافى مع دلالة الآية على امتناع الشرط كما هو ظاهر، والله أعلم.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ^(١) كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ^(٢)﴾
عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ^(٣)﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

تضمنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية؛ إذ بُني امتناع تعدد الآلهة^(٢) فيها على اتصافها جميعاً بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدل صراحة على أن المراد بالإله فيها الرب^(٣).

ولهذا لم يحصل خلاف بين مفسري السلف والخلف في دلالتها على هذا المطلوب، كما هو الحال في الآيتين السابقتين، وإن كان هناك تباين في كيفية تقرير هذه الدلالة.

وكثير من المفسرين يفسرونها **بدليل التمانع**، ويجعلونها مفصلة لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد المذكور فيها^(٤).

ويربي ابن تيمية على هذا التقرير للدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيين على امتناع تعدد الأرباب.

فالبرهان الأول في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقد علم أن ذلك لم يحصل، فإذاً ليس مع الله تعالى إله؛ فإن ما ذكر

(١) «الذهب هنا مستعار للاستقلال بالمذهب به، وعدم مشاركة غيره له فيه» انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (١٨/١١٤)، بتصرف يسير.

(٢) قد استغنى هذا السياق القرآني بالاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة عن الاستدلال على انتفاء اتخاذ الولد، وذلك إما لظهور فساده، أو بناء على أن ابن الإله يلزم أن يكون إلهاً؛ إذ الولد يكون من جنس والده وجوهره، انظر: روح المعاني، للكلوسي (٩/٢٦٠).

(٣) يدل على هذا سباق الآية وسياقها، انظر: تفسير السعدي (٣/٣٧٢)، ففيه ما يؤيد هذا. ومعلوم أن لفظي إله ورب في القرآن قد يتحدان في المعنى، وقد يفترقان بحسب اجتماع اللفظين وافتراقهما، انظر: بيان هذا في مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧/٥) عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ص ٣٣٥) للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على توحيد الألوهية، بل هي تدل عليه من طريق الاقتضاء؛ إذ هو مقتضى توحيد الربوبية.

(٤) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٤/١٥٤)، وتفسير ابن كثير (٣/٢٨٠).

في البرهانين لازم لثبوت إله مع الله تعالى، وإذا علم انتفاء اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعاً.

وبيان هذا التلازم - كما يذكر ابن تيمية^(١) - أنه إذا كان مع الله تعالى إله امتنع أن يكون هذا الإله مستقلاً بخلق العالم مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم؛ إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده معلوم بالضرورة، وامتنع أيضاً أن يكون هذا الإله مشاركاً له أو معاوناً؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز أن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر، لزِم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الاجتماع؛ أما الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي^(٢)، فإن هذا لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو يعينه الآخر، وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع أن يكون أحدهما قادراً، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعلٌ حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين إن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادراً عند انفراده، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

أما البرهان الثاني: وهو في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] فينبني على امتناع كونهما متساويين في القدرة، وإلا كان مفعول كل منهما متميزاً عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم؛ لأنهما إذا كانا

(١) انظر: منهاج السُّنة النبوية (٣/٣١٥)، وما بعدها.

(٢) الدور القبلي «هو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلاً لهذا، وهذا فاعلاً لذاك، فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله». الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ٢٥٧). وانظر: التعريفات، للجرجاني (ص ١٠٥).

كذلك لم يفعل شيئاً حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازماً، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاء الاتفاق وجاء الاختلاف؛ لأنه إذا قُدر لزوم اتفاقهما فإن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم ألا يفعل واحد منهما، فإن قُدر التقارن بين إرادتيهما وفعلهما، فالتقدير أنه لا يمكن أحدهما أن يريد ويفعل إلا مع الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون كل منهما عاجزاً حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيراً قادرين كما تقدم.

أما إذا قُدر لزوم اختلافهما، فإنه يمتنع مع تساويهما أن يفعل شيئاً؛ لأن هذا يمنع هذا، وهذا يمنع هذا؛ لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئاً، وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً، وهذا ممتنع...

أما إذا قُدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، فإن تخصيص أحدهما دون الآخر يكون محتاجاً إلى مرجح، ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما دون الآخر محال، واتفاقهما على ترجيح أحدهما يفتقر إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل.

فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعل شيئاً، لا حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، فلا بد أن يكون حينئذ - إذا قُدر إلهان - أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب^(١).

ولا شك أن القارئ قد لاحظ تطويلاً في تقرير هذه الحجة على توحيد الربوبية، وهو أمر ليس بمعتاد في براهين القرآن وحججه، التي تميزت

(١) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السُّنة (٣/٣١٣ - ٣٢٥)، والعجيب أن الشيخ رحمه الله بعد هذا التقرير قال: «وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن». وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر: ابن تيمية السلفي (ص ٩١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٥٥ - ٣٦١)، والصواعق المرسلّة، لابن القيم (٢/٤٦٣ - ٤٦٤).

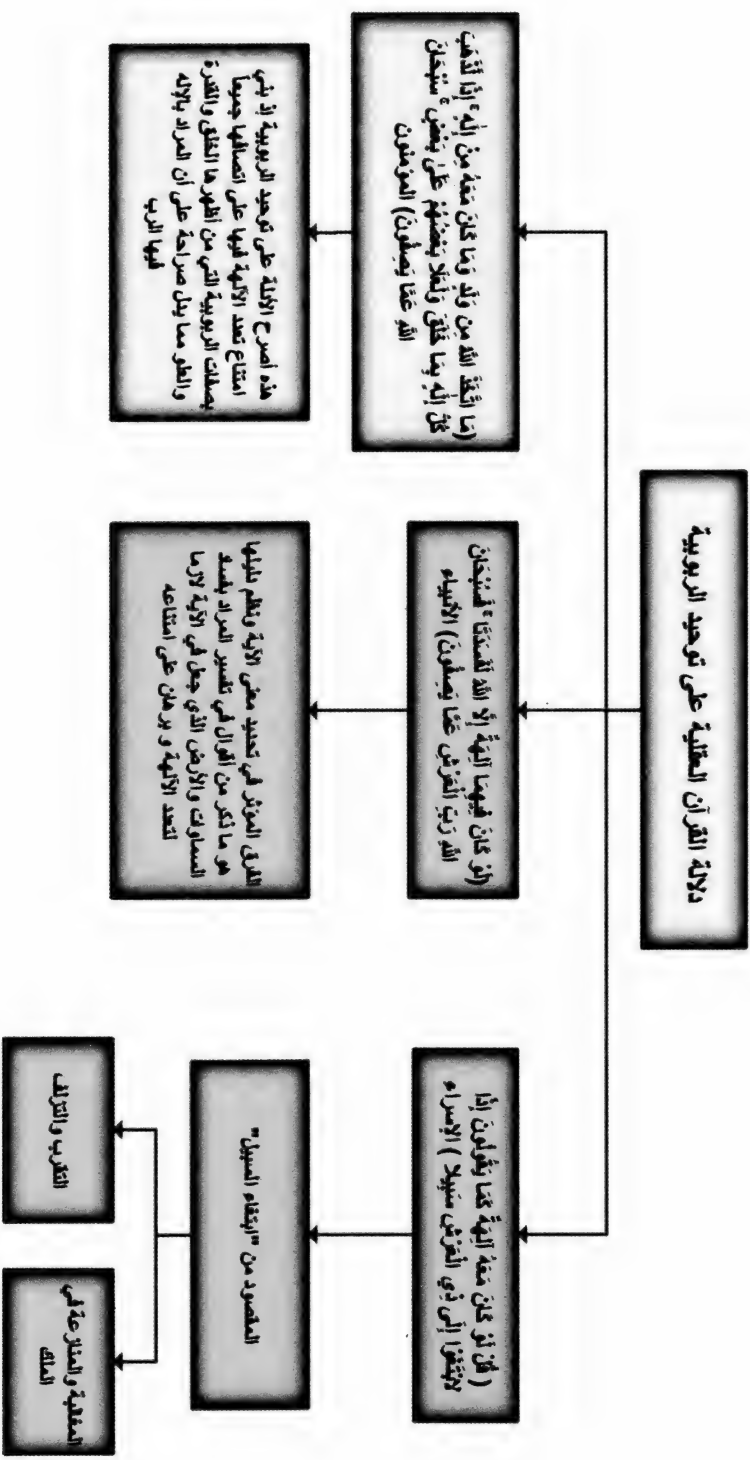
بالسهولة، والبعد عن التكلف والتعقيد، والحق أنه كذلك الأمر حتى في هذه الحجة، فالآية إنما هي في كلمات معدودة سهلة، وإنما دعا الإمام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - إلى هذا البسط لدلالة الآية - مع أننا لم نذكر إلا ملخص كلامه - ما شغّب به بعض أهل الكلام، من القول بأن هذه الحجة إقناعية لا برهانية، لإمكان اتفاق الإلهين على خلق العالم وتدبير شؤونه، وأن هذا هو الأليق بمقام الألوهية، حيث كمال العلم والحكمة، وقد مرّ في خلاصة تقرير الشيخ لدلالة الآية ما أبطل هذه الشبهة غاية الإبطال.

كما مر أيضاً عند الكلام على **دليل التمانع** عند **المتكلمين** إبطال ما أورد عليه من شبه.

وبما ذكر من تقرير لدلالة الآية يتبين أن برهان التمانع الذي يذكره المتكلمون لإثبات الوحدانية غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية، وخصوصاً آية المؤمنين هذه.

فقضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما، ولعل هذا يعطيه شيئاً من الصبغة الشرعية، الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية.

أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيان في إضفاء الشرعية عليه، فلا شك في شرعيته بهذا الاعتبار، كما سبق أن ذكرنا، والله أعلم.



أدلة الكمال والتنزيه

مقدمة:

لما كان هذا البحث محصوراً في الدلالات العقلية دون السمعية، وجب التمييز بين ما هو سمعي وما هو عقلي، من صفات الله تعالى؛ وذلك لبيان ما يتناوله البحث من الدلائل الكثيرة في هذا الباب الواسع، أما أسماء الله تعالى فلا يخفى كونها سمعية، فلا علاقة لها بهذا البحث.

والصفات السمعية هي التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها إلا من جهة إخبار الوحي بها، لذلك تسمى: الصفات الخبرية، ومن أمثلتها الاستواء على العرش، وإنما تكون علاقتها بالدلائل العقلية من جهة ثبوت صدق المخبر بها، وما قام على ذلك من أدلة عقلية، فمستندها العقلي: دلائل النبوة العقلية.

وأما الصفات العقلية: فهي ما كان للعقل مجال في إيجابها لله تعالى، مستنداً في ذلك إلى ما تمليه الفطرة، من وجوب اتصاف الخالق البارئ الأول بالكمال المطلق^(١)

ولا يعني هذا استقلاله في إثباتها عن السمع، إلا أن يكون ذلك على سبيل التفصيل في التنزيه، فإن السمع إنما أتى به مجملاً، كما هو اللائق

(١) وذلك كصفات القدرة، والعلم، والحياة، والعلو، والرحمة، وغيرها، وسيأتي ذكر الضابط لها إن شاء الله تعالى.

أما الصفات **الثبوتية**، فقد جاء النقل بالتفصيل فيها، عقليةا وسمعيةا، وما كان عقلياً منها ليس المراد به أن العقل مستقل بإثباتها لله تعالى؛ بل المراد انضمام دلالة عليه إلى الدلالة السمعية الخبرية، فهي صفات نقلية عقلية، نقلية؛ لدلالة النقل عليها، وعقلية؛ لأن للعقل وجهاً في إدراك ثبوتها لله تعالى، ووجوب اتصافه بها، فخرج بذلك أن يقدر صفة يوجب العقل ثبوتها لله تعالى مع كون النقل لم يأت بها، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، فهذه لا يصح وجودها أصلاً، ضرورة كون الكتاب جاء تبياناً لكل شيء، وصفة الرب المعبود هو أولى شيء بالبيان.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد على أن ثبوت الكمال المطلق لله تعالى مسألة فطرية، يقرّ بها جميع الخلق، فهي رديفة للإقرار بالخالق من الأصل؛ إذ لا يتصور إثبات الخالق في الفطر على وجه يكون فيه موصوفاً بمنتهى الكمال وغايته، فكماله ملازم لكونه خالقاً، لذلك كان الغالب على أدلة كمال الرب في القرآن والسنة أن تكون سمعية.

كما أنه لم يقع خلاف في هذه المسألة من حيث الأصل والمبدأ، وإنما وقع الخلاف العظيم فيها من جهة بيان صفات الكمال وتفصيلها، فالذين لم يعتصموا بالوحي في هذا المجال، وأطلقوا العنان لأهوائهم التي يسمونها: عقولاً، غَلَوْا في اتجاهين: إما في التنزيه المفرط، المؤدي إلى التعطيل، وهذا حال أكثر أهل الأهواء، ومنهجهم في الصفات معاكس تماماً لطريقة الكتاب والسنة، ومنهج السلف، حيث يعتمدون **الإثبات المجل**، **والنفي المفصل**^(٢)، وإما في الإثبات المفرط، غير المنضبط بنفي المثل^(٣).

وأما الذين اعتصموا بالوحي ومنهج النبوة، فقد هداهم الله تعالى لما

(١) لا يجوز نفي وصف عن الله تعالى إلا استناداً إلى دليل شرعي، إما مفصل، أو مجمل، كما سيأتي.

(٢) انظر: مثلاً ما ذكره الأشعري عن توحيد المعتزلة في مقالات الإسلاميين (١/٢٣٥).

(٣) انظر: ما ذكره البغدادي عن الكرامية في الفرق بين الفرق (٢١٦، ٢١٧).

اختلف فيه من الحق بإذنه ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النور: ٤٦]، فتمسكوا بطريقة الكتاب والسنة في الصفات، والتي تنص على الإجمال في النفي والتنزيه، والتفصيل في الإثبات، على أساس نفي المثل، ونفي إدراك كيفية الصفة، مع معرفة معناها المميز للصفات بعضها من بعض^(١) وفيما يلي سوف أعرض - إن شاء الله تعالى - ما وقفت عليه من الطرق العقلية التي استخدمها القرآن، أو أشار إلى دلالتها على صفات الكمال لله تعالى^(٢)، ثم أتبع ذلك بما ورد في القرآن والسنة من الاستدلال العقلي على تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص.

(١) انظر: قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل في فتاوى ابن تيمية (٣٧/٦).

(٢) انظر: تفسير سورة العلق، لابن تيمية في الفتاوى (٣٥٦/١٦ - ٣٥٨)، حيث ذكر بعض الطرق القرآنية في إثبات صفات الكمال، وقد أوردتها هنا من غير التزام بترتيبه.

المبحث الأول

(أدلة الكمال)

أولاً: دلالة أفعال الله تعالى

تتجلى آثار صفات الله تعالى في مفعولاته، سواء كان ذلك في مخلوقاته أو كلماته، كما تتجلى في أفعاله تعالى؛ كالإحياء والإماتة، والبرء والإعدام، والرِّزق، والخفض والرفع، وإنزال الغيث، وإهلاك العصاة، وإرسال الرسل، وتدبير شؤون الخلائق، وغير ذلك من أفعال الرب تعالى، فما كان من هذه الأفعال مشاهداً محسوساً بالنسبة للمستدل، فإنه يدل على الصفات دلالة حسية عقلية، لا تستند إلى السمع، وذلك كالأفعال المذكورة، فإنها - دون شك - دالة على كمال قدرة فاعلها، وكمال حكمته، وكمال رحمته وعلمه؛ بل إن إهلاكه للعصاة والمكذبين للرسل دال على غضبه وانتقامه، وقهره وجبروته، كما أن إنعامه على عباده وإحسانه إليهم دال على رحمته ولطفه وحنانه.

وقد تقدم في الفصل الأول أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأدلة العقلية الشرعية على صفات الكمال، وأشرنا إلى أن هذه المخلوقات مع كونها تدل على خالقها من وجوه كثيرة، فإنها تدل على كثير من صفات الكمال الثابتة له؛ بل إن من أعظم الطرق الشرعية للاستدلال على وجود الخالق ﷻ: التعرف عليه من خلال آثار صفاته في مفعولاته.

ولما كانت هذه الدلالة في غاية الظهور والبيان، فقد أغنى ما سبق ذكره هناك عن إعادته هنا، إلا أنني أود أن أنبه إلى بعض الأمثلة من النصوص الشرعية التي تضمنت استدلالاً صريحاً بأفعال الله تعالى على بعض صفاته،

حيث إن أفعال الله تعالى لا تنحصر في الخلق؛ بل هي أشمل وأعم، فكلام الله تعالى - مثلاً - هو من أفعاله المتعلقة بمشيئته، والقرآن من كلامه، وكل ذلك ليس بمخلوق، وله دلالة عظيمة على صفات الكمال لله تعالى، وكذلك أحكام الله تعالى الشرعية كما سيأتي، وإليك فيما يلي بعض الأمثلة الصريحة على هذا الضرب من الاستدلال:

١ - قوله تعالى: ﴿وَأَيُّرَأُ قَوْلُكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ [الملك: ١٣، ١٤].

فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله تعالى؛ بل دلت على العلم بالجزئيات، الذي أنكره الفلاسفة وغلاة القدريّة، وأكفَرهم السلف بذلك، ودلالاتها تبين من وجوه:

أ - أن الخلق هو الإبداع بتقدير سابق، متضمن تقدير المخلوقات في العلم قبل تكوينها.

ب - أن خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه؛ لأنه يخلقه بإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم؛ إذ إرادة ما لا يشعر به محال، وهذه - كما يقول ابن تيمية - هي الطريقة المشهورة لنظار المسلمين، وطرد هذه الدلالة على أصول السُّنة أن مَنْ سوى الله تعالى لا يخلق شيئاً؛ لأنه لا يحيط علماً بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقاً لها، وإن كان شاعراً مريداً لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه.

ج - أن علم الله تعالى بنفسه يستلزم علمه بسائر مخلوقاته؛ باعتباره خالقاً لها؛ إذ هو سببها التام، والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع.

د - أنه تعالى لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، كما يظهر من صنعه، وهذا هو المقتضي للعلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى؛ لوجود السبب التام.

هـ - أن المخلوقات فيها من الأحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن العمل المتقن يمتنع صدوره من غير العالم.

ومن خلال هذه الوجوه تُعلم دلالة الآية القاطعة على علم الله تعالى بالجزئيات والكلّيات وكل شيء؛ فإن مَنْ أقر بأن الله تعالى هو الخالق، وأنه خالق الصدور، وما تضمنته من الخطرات، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟!^(١)

وهذا التقرير لدلالة الآية يصح على كلا التقديرين في إعراب (من) في الآية، فسواء قُدرت مرفوعة على الفاعلية، فيكون المعنى: ألا يعلم الخالق الذي شأنه الخلق؟

أو قُدرت منصوبة على المفعولية، فيكون المعنى: ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه؟

فعلى كلا التقديرين فالدلالة صحيحة صريحة^(٢)

يقول ابن رشد معلقاً على هذا الدليل في الآية:

«وجه الدلالة: أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه - أعني كون صنع بعضها من أجل بعض -، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية، فوجب أن يكون عالماً به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنِعَ من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هي صفة قديمة؛ إذ لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتاً ما^(٣)

٢ - قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكِبَّةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلِيدَ ذَلِكَ لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٧].

(١) انظر: هذه الوجوه في مجموع الفتاوى (١٦/٦٠، ٣٥٤، ٣٥٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (١٠/١١٤، ١١٧)، وشرح الأصفهانية (ص ٢٤) وقد أوردت عبارات ابن تيمية بتصرف.

(٢) وقد ضَعَفَ النحاس التقدير بالنصب، كما في إعراب القرآن (٤/٤٧٠)، بينما رَجَّحه أبو حيان في البحر المحيط (٨/٣٠٠)، وانظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/٤٩٢).

(٣) مناهج الأدلة (ص ٧٠).

هذه الآية. قد صرحت بأن جعل الكعبة ومتعلقاتها مما ذكر في الآية قياماً للناس، - أي: لمن كان يحرم ذلك من العرب ويعظمه، جعله قواماً لمن لا قوام له منهم، فهو بمنزلة الرئيس الذي يحجز قوِيَّهم عن ضعيفهم، ومسيئهم عن محسنهم، وظالمهم عن مظلومهم -^(١)، صرحت بأن ذلك له حكمة عظيمة، وهي العلم بأن الله تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأن الله بكل شيء عليم، وذلك واضح من لازم التعليل في قوله تعالى: ﴿لَتَعْلَمُوهُ﴾ [يونس: ٥].

ووجه الدلالة هنا على علم الله تعالى بمصالح خلقه ظاهر من ترتب ذلك على ما شرعه لهم، حتى ظهرت آثاره عليهم، وأصبح واقعاً محسوساً لديهم. ولكن ما وجه الدلالة في ذلك على أنه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأنه تعالى بكل شيء عليم؟

جواب ذلك كما يقول ابن عاشور: «أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجداً، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة، وبحرمة حرمتها، وحرمة القاصدين إليها، ووقت للناس أشهر القصد فيها، وهدايا يسوقونها إليها، فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم، وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة. فكانت الكعبة سبب بقائهم، حتى جاء الله بالإسلام، فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة، وما معه من آثارها، وكان ذلك تمهيداً لما علمه من بعثة محمد ﷺ فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين، وبناء حضارة الإسلام»^(٢).

فهذا وجه الدلالة على أن الله تعالى يعلم ما في الأرض، وأما ما في

(١) «القيام في الأصل مصدر قام إذا انتقل على رجله، ويُستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح؛ لأن شأن من يعمل عملاً مهماً أن ينهض له.. فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع» التحرير والتنوير، لابن عاشور (٥٦/٧).

(٢) التحرير والتنوير (٦٠/٦).

السموات فمن باب أولى، باعتبار أنها أقرب إليه، وأنه تعالى أعنى بها^(١)

قال ابن عاشور: «وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم: فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرر، من علمه بما في السماوات وما في الأرض، أنواعاً من المعلومات، جليلة ودقيقة، فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطلاً لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول، فهو ما دبر جعل الكعبة قياماً وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء، ولولا عموم ما تم تدبير ذلك المقدّر»^(٢)

ورغم وضوح دلالة هذه الآية على مدلولها وقطعية ذلك، إلا أن أقواماً من الزنادقة - كما يذكر الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ - أنكروا الارتباط بين أول الآية وآخرها، وظنوا بعماهم أن ذلك خلل في القرآن، فأبانوا بذلك عن جهل فاضح، وحاشا القرآن أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، وقد تصدى الإمام ابن قتيبة للرد عليهم، فكان مما قاله جواباً على استشكلهم هذه الآية:

«وتأويل هذا أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون، ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر فيقتل غير قاتله، ويصيب غير الجاني عليه، ولا يبالي من كان، بعد أن يراه كفاءً لوليه، ويسمّيه: الثأر المُنيم^(٣)، وربما قتل أحدهم حميمه بحميمه.. وربما أسرف في القتل، فقتل بالواحد ثلاثة أو أربعة وأكثر. فجعل الله الكعبة البيت الحرام، وما حولها من الحرم، والشهر الحرام، والهدي، والقلائد، قواماً للناس؛ أي: أمنا لهم، فكال الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم فأمن، يقول الله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَنْحَضِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفْيَا لِبَطْلٍ يُؤْمِنُونَ وَنِعْمَةَ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧].

(١) انظر: المرجع السابق (٦/٦٠).

(٢) التحرير والتنوير (٦/٦٠).

(٣) أي: الثأر الذي فيه وفاء طلبته، كأنه لم يذق النوم قبل أخذه به. انظر: لسان العرب (١٢/٥٩٧).

مادة: (نوم).

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرُّحل، وتوزعتهم النجع، وانبسطوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

وإذا أهدى الرجل منهم هدياً، أو قلّد بغيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرّف، وحيث سلك.

ولو تُرك الناس على جاهليّتهم وتجاوزهم في كل موضع وكل شهر لفسدت الأرض، وفني الناس، وتقطعت السبل، وبطلت المتاجر، ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شؤونهم، وليعلموا أنه كما علم فيه الخير لهم، أنه يعلم أيضاً ما في السماوات وما في الأرض، من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم^(١)

وللكعبة شأن عظيم، من تأمل فيه لم يستغرب أن يجعلها الله تعالى من أعظم أدلة علمه الشامل.

يقول ابن تيمية: (.. وكذلك الكعبة، فإنها بيت من الحجارة، بواد غير ذي زرع، ليس عندها أحد يحفظها من عدو، ولا عندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها، فليس عندها رغبة ولا رهبة، ومع هذا فقد حفظها بالهيبة والعظمة، فكل من يأتيها يأتيها خاضعاً ذليلاً، متواضعاً في غاية التواضع، وجُعل فيها من الرغبة ما يأتيها الناس من أقطار الأرض، محبة وشوقاً، من غير باعث دنيوي، وهي على هذا الحال من ألوف السنين، وهذا مما لا يعرف في العالم لبنيةٍ غيرها. والكعبة لها خاصة ليست لغيرها، وهذا مما حير الفلاسفة ونحوهم؛ فإنهم يظنون أن المؤثر في هذا العالم هو حركات الفلك، وأن ما بُني وبقي فقد بُني بطالع سعيد، فحاروا في الكعبة؛ إذ لم يجدوا في الأشكال الفلكية ما يوجب مثل هذه السعادة والفرح، والعظمة والدوام، والقهر والغلبة^(٢)

وأخيراً، فلعل ما بُسط ذكره في دلالة هذه الآية داخلٌ في الآيات

(١) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (٧٣، ٧٤).

(٢) النبوات (ص ١٦٠، ١٦١).

البيّنات، المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦، ٩٧].

٣ - قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠].

هذه الآية مسوقة أصلاً للاستدلال بإحياء الأرض الميتة على القدرة على البعث، فهي دليل على صفة القدرة، والآيات مثلها كثيرة جداً، وسنرجئ الحديث عن دلائل هذه الصفة إلى حين الكلام عن المعاد، فإن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصباً على تقرير إمكان البعث، وقدرة الله تعالى عليه، أما ما نريده هنا من الآية فدلالته على رحمة الله تعالى، حيث نبهت إلى أن ما يرى من إغاثة الله تعالى لعباده بإنزال المطر بعد قنوطهم، هو أثر حسياً لرحمة الله تعالى ودليل عليها، فقد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَمْعَلُهُ كَيْفَ يَفَرَى الْوَدَقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ إِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْسِيتِينَ ﴿٤٩﴾ فَانْظُرْ إِلَىٰ آثَرِ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٤٨ - ٥٠].

وفي هذه الآية ردّ قاطع على من يؤوّل الرحمة بالإنعام، حيث نصت على أن الإنعام المتمثل في إحياء الأرض بالنبات إنما هو أثر من آثار رحمة الله تعالى، التي هي صفة قائمة به ﷻ، على الوجه اللائق به سبحانه.

٤ - ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه أن موسى عليه السلام قال له قومه: أينام ربك؟ قال: اتقوا الله إن كنتم مؤمنين، فأوحى الله إلى موسى عليه السلام أن خذ قارورتين فاملأهما ماءً، ثم أمسكهما، ففعل، فنفس فنام، فسقطتا من يده فانكسرتا، فأوحى الله ﷻ إلى موسى: إني كذلك أمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولو نمث لزلتا^(١)

(١) العظمة (٢/٤٢٥)، برقم (١١٩ - ٣) بتحقيق رضاء الله المباركفوري. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص ٦٨).

في هذا الأثر استدلال بما هو مشاهد محسوس من أفعال الله تعالى في هذا الكون على كمال حياته وقيوميته، والتنبيه إلى هذا الدليل بضرب المثل بالقارورتين هو من جنس قياس الأولى، فإن حاجة السماوات والأرض إلى مدبر قيوم لا يغفل ولا ينام، أعظم من حاجة القارورتين إلى مثل ذلك.

ثانياً: طريقة قياس الأولى:

طريقة القياس هي أن الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصف كمالاً يثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وواجب اتصافه به، وكل نقص تنزهه عنه غيره فهو أولى بالتنزه عنه.

وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سماعاً وعقلاً استعماله في حق الله تعالى، دون غيره، فلا يجوز في هذا الشأن استعمال قياس التمثيل، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا قياس الشمول الذي يدخل فيه طرفاً القياس تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وذلك أن الخالق سبحانه ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق^(١).

وقد تضمن هذه الطريقة كثير من نصوص الكتاب والسنة، كما جاء استعمالها في حق الله تعالى عند كثير من أئمة السلف، ولم يكن ذلك مقتصرأ على باب الكمال والتنزيه لله تعالى؛ بل جاء استعمال هذا القياس الشرعي في سائر أبواب الاعتقاد، كما سيأتي.

يقول ابن تيمية: «والأقيسة العقلية - وهي الأمثال المضروبة كالتي تُسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك - استعمال سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله ﷻ ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفياً وإثباتاً بطريقة الأولى؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا إثبات؛ بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره، فإنه

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٩/١).

لا يكون إلا حقاً، متضمناً مدحاً وثناءً وكمالاً، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلاً لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره، فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق،...^(١).

ويدل قياس الأولى على صفات الكمال من طريقين: طريق الترجيح والتفضيل، وطريق دلالة الأثر على المؤثر، وأن واهب الكمال أحق به، وفيما يلي بيان كل منهما:

الأول - طريق الترجيح والتفضيل: وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدث المربوب **الممكن**، فإنه يكون ثابتاً للخالق المحدث **الواجب** من باب أولى، فطرةً وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقاً قديماً واجباً، وذلك مخلوقاً محدثاً ممكناً^(٢)، وعلى هذا دلت الأدلة الكثيرة، ومنها:

١ - ما ورد من ذكر المثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].
وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠].

فإن المراد بالمثل الأعلى هنا: الوصف الأعلى والأكمل والأفضل، وهو - كما يقول ابن القيم -: «الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، والتي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره»^(٣).

(١) بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢/٥٣٦).

(٢) انظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص ٨٦).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٣/١٠٣٠، ١٠٣٦)، وقد ذكر ابن القيم أن المثل الأعلى يتضمن أربعة أمور:

١ - ثبوت الصفات العليا لله تعالى في نفس الأمر.

٢ - وجودها في العلم والتصور.

٣ - ذكر صفاته، والإخبار عنها، وتنزيهها عن النقص والتمثيل.

٤ - عبادة الموصوف، حباً، وتوحيداً، وإخلاصاً... إلخ.

ومما يؤيد هذا التفسير للمثل الأعلى سياق الآيتين، فقد جاء ذكر المثل في سورة النحل، بعد ذكر ما افتراه المشركون من جعل الولد لله تعالى، حيث يقول ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَنَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (٥٧) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَرَّى مِنَ الْغَوْرِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾ [النحل: ٥٧ - ٦٠].

فلما أثبتوا لله - تعالى وتقدس - الولد في أدنى وصفيه وهو الأنثى، ردّ الله تعالى عليهم بأن هذا حكم سيئ باطل، حيث جعلوا للخالق ﷻ ما يعتبرونه نقصاً في حقهم ومذمة، وبين أنه ﷻ هو الأولى بالتنزيه من كل نقص، وبالاتصاف بكل كمال، وأن هذا هو الواجب في حقه ضرورة، وأن الأولى والأحق بوصف السوء والنقص هم هؤلاء الذين يجعلون لله ما يكرهونه من الصفات، ولا يؤمنون باليوم الآخر.

أما آية الروم، فقد جاء إثبات المثل الأعلى فيها لله تعالى بعد ذكر قدرته على البعث، والاستدلال على ذلك بالبده، وأن من قدر على الخلق أول مرة فهو أولى بالقدرة على الإعادة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

فهذا - والله أعلم - كأنه من باب التعميم بعد التخصيص، فكما أنه تعالى كان أولى بوصف كمال القدرة على الخلق أول مرة، فكذلك شأنه دائماً سبحانه، له الوصف الأكمل الأعظم، وهذا هو الحكم الثابت ضرورة في حقه سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، ولا يليق به غيره^(١)

= وعلى هذه الأمور خرج ما ورد عن السلف من تفسيرات للمثل الأعلى، مزيلاً بذلك ما استشكله بعض المفسرين من اختلاف عباراتهم.

(١) ذكر الألوسي في معنى قوله تعالى في هذه الآية: ﴿فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: أن دلالة خلقهما على عظيم القدرة أتم من دلالة الإنشاء، فهو أدل على جواز الإعادة، ولهذا جعل أعلى من الإنشاء فتأمل. اهـ. روح المعاني (٣٨/١١)، وعلى هذا تكون الآية إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

٢ - ما ورد في القرآن والسنة وصفاً لله - تبارك وتعالى - على صيغة التفضيل: (أفعل)، مثل: الأكرم، والأعلى، وأنه تعالى أكبر، وأعلم، وأبقى، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الغافرين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله - تبارك وتعالى -، مع ما سبق من ذكر المثل الأعلى، ومع ما جاء من نفي التمثيل، تكون بمثابة التقييد لسائر نصوص الصفات، بأنها إنما تكون على الوجه الأكمل مطلقاً، فهي ذات دالتين:

الأولى: نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية: نفي المثل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق.

يقول شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - معلقاً على أول سورة العلق: «كل واحد من ذكر أنه خلق وأنه الأكرم الذي علم بالقلم يدل على هاتين الطريقتين^(١) من^(٢) إثبات الصفات، كما دلنا على الطريقة الأولى: طريقة الاستدلال بالفعل. فإن قوله: ﴿الْأَكْرَمُ﴾ [العلق: ٤] يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال، فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة، وأحق بالحكمة، وأحق بالقدرة، والعلم والحياة وغير ذلك.

وكذلك قوله: ﴿خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥] فإن الخالق قديم أزلي، مستغن بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم، ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدث **الممكن**، فهذا من جهة قياس الأولى، ومن جهة الأثر: فإن الخالق لغيره، الذي جعله حياً، عالماً، قادراً، سمياً، بصيراً، هو أولى بأن يكون حياً، عالماً، قادراً، سمياً، بصيراً، والأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، هو أولى أن يكون عليماً، وكذلك سائر صفات الكمال والمحامد^(٣).

(١) يعني: طريقة الترجيح والتفضيل، وطريقة دلالة الأثر على المؤثر.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (في)، أو (ل).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/٣٦٠، ٣٦١).

٣ - إنكار التسوية بين صفات الكمال ومن يتصف بها، وبين ما يقابل ذلك من صفات النقص ومن يتصف بها، كما في الآيات التالية:

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ١٧).

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥)

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ٧٥، ٧٦).

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٩).

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨] ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (١٩) ﴿وَلَا الظُّلُمْتُ وَلَا النُّورُ﴾ (٢٠) ﴿وَلَا الظُّلُ وَلَا الْحُورُ﴾ (٢١) ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ١٩ - ٢٢).

وغيرها من الآيات كثير^(١)، تدل على أن الرب تعالى أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لا يستوي المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلم من الفطرة، ومن كونه تعالى واهباً للكمال، وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لا يشاركه فيه غيره.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قول تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٧٧)، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٧٥)، فبين أن كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وأن القدرة والملك

(١) انظر مثلاً: (سورة الأعراف: ١٤٨ - سورة يونس: ٣٥ - سورة طه: ٨٩ - سورة الروم: ٢٨).

والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا الله، وذاك لما يعبد من دونه، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا زَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]، وهذا مثل آخر، فالأول مثل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الأمر بالعدل، الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مستقيم في فعله، فبيّن أن التفضيل بالكلام، المتضمن للعدل والعمل المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً، وقد يكون مذموماً، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل^(١)

٤ - أن الفطرة والعقل قد استقر فيهما إنكار التسوية بين صاحب الكمال، وصاحب النقص، روى الإمام أحمد بسنده عن عدي بن حاتم^(٢) رضي الله عنه أن النبي ﷺ سأله: «يا عدي: ما أفرك^(٣) أن يقال: لا إله إلا الله؟ فهل من إله إلا الله؟ ما أفرك أن يقال: الله أكبر؟ فهل شيء هو أكبر من الله ﷻ؟ قال: فأسلمت^(٤)

الطريق الثاني: إثبات الصفات من طريق دلالة الأثر على المؤثر: ويراد بهذه الطريقة أن واهب الكمال ومعطيه وفاعله أحق بالاتصاف به من الموهوب المعطى، يقول شيخ الإسلام: «من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص، فلا يلزم إذا

(١) الفتاوى (٧٩/٦، ٨٠)، وقد ذكر الشيخ على مثال ما سبق بعض الآيات الدالة على نقص المعبودات من دون الله، مستنداً بها على وجوب ضد ذلك النقص من الكمال المطلق للمعبود الحق.

(٢) هو: الصحابي الجليل: عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشر بن امرئ القيس بن عدي الطائي، أبو طريف، أسلم سنة تسع، وقيل عشر، وكان نصرانياً قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وشهد فتح العراق، وشهد صفين مع علي، ومات سنة ٦٨هـ. وقد أسن. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (٤٦٠/٢، ٤٦١).

(٣) أي: ما يحمل على الفرار؟ النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير الجزري (٤٢٧/٣).

(٤) المسند (٣٧٨/٤)، وانظر: سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب «ومن سورة فاتحة الكتاب»، (٥/٢٠٣)، حديث رقم (٢٩٥٣)، وقد حسنه الألباني كما في صحيح سنن الترمذي (١٩/٣، ٢٠)، برقم (٢٣٥٣).

جعل الجاعل غيره ناقصاً أن يكون هو ناقصاً؛ فالقادر يقدر أن يُعجز غيره، ولا يكون عاجزاً، والحي يمكنه أن يقتل غيره، ولا يكون ميتاً، وكذلك من جعل غيره ظالماً وكاذباً، لا يلزم أن يكون ظالماً وكاذباً؛ لأنها صفات نقص^(١)

فأولوية الاتصاف هنا منحصرة في صفات الكمال، التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

ويقول شيخ الإسلام عند بيانه لطرق إثبات الكمال: «وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات - وهي الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكمال فهو أحق بالكمال - فهذا أكمل، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَن أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة، وهذه الطريقة يُقرّ بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة^(٢)

والفرق بين هذه الطريقة وطريقة الترجيح والتفضيل هو أن الأحقية بالكمال هنا من جهة أنه واهبه ومعطيه وفاعله، أما هناك فمن جهة كونه تعالى أفضل وأكمل من خلقه مطلقاً^(٣)، فطرة وبدهة.

ولكي يتم الاستدلال بهذه الطريقة لا بد من بيان الضابط لوصف الكمال الذي لا نقص فيه بوجه ما، حتى يمكن الاحتراز مما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق.

وضابط ذلك هو أن يكون الوصف وصف كمال في ذاته، بقطع النظر عن نسبته إلى الخالق أو المخلوق، وذلك كالحياة، والغنى، والإرادة،

(١) الفتاوى (١٦/٤٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/٣٥٧، ٣٥٨)، [بتصرف].

(٣) انظر: الفتاوى (١٦/٣٥٨).

والرحمة، والعلو، وغيرها، وأن يكون سالماً من استلزام ما ينافي بقية صفات الكمال الواجبة لله تعالى، فما كان من صفات المخلوق مستلزماً لإمكان العدم؛ كالولادة، والنمو، فإن الله تعالى يُنَزِّه عنه لمنافاته لوجوبه وقيوميته، وكذلك ما كان مستلزماً للحدوث أو الفقر، المنافيين لأوليته وغناه؛ كالنوم، والطعام، والشراب، والنكاح، وغيرها، فهذه كلها صفات كمال في حق المخلوق، يكون معيباً ناقصاً عند فقدانها، لكنها مستحيلة في حق الله تعالى؛ لاستلزامها ما ينافي كماله الواجب^(١)

أما الأمثلة على هذه الطريقة من طرق إثبات صفات الكمال فمن أظهرها قوله تعالى في قوم هود: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فأنكر عليهم غفلتهم أو تغافلهم عن أن الذي وهبهم القوة أولى منهم بكمالها.

ومما يدخل في هذه الطريقة دلائل القدرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَأْ كَمَا أَنشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ ءَاخِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣].

فإن هذا استدلال على قدرة الله تعالى على إنفاذ مشيئته بقياس اللاحق على السابق، فكما أنه أنشأكم من ذرية آبائكم بعد أن لم تكونوا، وذهب بهم واستخلفكم من بعدهم، فهو كذلك - من باب أولى - قادر على أن يذهبكم ويستخلف من بعدكم قوماً آخرين.

فهذا من جنس دلالة الأثر على المؤثر، حيث استدل بالأثر السابق، على قدرة الله تعالى على إعادته.

قال ابن القيم: «فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إِنْ شِئْتَ أَذْهِبْكُمْ وَاسْتَخْلَفْتَ غَيْرَكُمْ، كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي عموم مشيئته وكمالها، والحكم، وهو ذهابه بهم

(١) انظر: الأكملة ضمن مجموع الفتاوى (٨٧/٦).

وإتيانه بغيرهم، والأصل وهو من كان قبلهم، والفرع وهم المخاطبون^(١).

وقريب من هذا قياس القدرة على خلق عيسى من غير أب على خلق آدم ﷺ من تراب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

قال ابن القيم: «فأخبر سبحانه أن عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً وكرهاً لمشيئته وتكوينه، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به»^(٢).

وعلى ما سبق بيانه بُنيت قاعدة الكمال الكبرى، التي تنص على أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، وأمكن اتصاف الخالق به، فهو أولى به وجوباً.

وقولنا في هذه القاعدة: «لا نقص فيه بوجه من الوجوه»، احتراز عما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً للفقر المنافي لغناه^(٣).

وقولنا: «وأمكن اتصاف الخالق به»: لأن الممتنع لا حقيقة له أصلاً، فضلاً عن أن يقال: إنه موجود أو كمال، وقد سبق بيان الضابط فيما يمكن وما لا يمكن، عند بيان ضابط وصف الكمال السالم من النقص.

وقولنا: «إنه يجب اتصافه به»: لأن ما جاز الله تعالى من الأوصاف فإنه يكون واجباً له، حيث إنه لا يتوقف على غيره؛ إذ لو توقف على غيره لم يكن موجوداً إلا به، فإن كان مخلوقاً لزم الدور القبلي الممتنع، وإن كان واجباً

(١) إعلام الموقعين (١/١٨٥).

(٢) إعلام الموقعين (١/١٨١).

(٣) انظر: الأكملة ضمن مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/٨٧).

آخر قديماً بنفسه، قيل: إن كان أحد هذين هو المعطي للكمال دون العكس فهو الرب والآخر عبده.

فإن قيل: بل كل منهما يعطي للآخر الكمال: لزم **الدور** في التأثير وهو باطل.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم **التسلسل** في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره كان الكمال له واجباً بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال عنه؛ بل ما جاز له من الكمال وجب له^(١).

ومن جنس الاستدلال بقياس الأولى: ما جاء في السُّنة من إثبات إمكان رؤية الله - تبارك وتعالى - مع نفي الإحاطة، فقد جاء في حديث أبي رزين العقيلي الطويل فيما رواه عبد الله بن الإمام أحمد «بسنده»: قول النبي ﷺ: «فتنظرون إليه وينظر إليكم»، قلت: يا رسول الله، كيف ونحن ملء الأرض، وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟! قال: «أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ﷻ، الشمس والقمر آية منه صغيرة، وترونهما ساعة واحدة ويريانكم، ولا تضامون في رؤيتهما، ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونهما ويريانكم ولا تضامون في رؤيتهما»^(٢).

(١) انظر: الأكملة، لابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى (٦/٧٧ - ٧٩).

(٢) جزء من حديث طويل رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند (٤/١٣، ١٤)، وفي السُّنة (٢/٤٨٥ - ٤٨٩) رقم (١١٢٠)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وابن أبي عاصم في السُّنة (ص ٢٨٦، ٢٨٩)، برقم (٦٣٦) قال الألباني في ظلال الجنة في تخريج السُّنة، لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، انظر: (ص ٢٣١، ٢٨٩).

وذكر ابن القيم أن هذا حديث كبير مشهور، جلاله النبوة بادية على صفحاته، تنادي عليه بالصدق، وأنه صححه بعض الحفاظ، وذكر من خرجته من الأئمة؛ كالطبراني، والأصبهانيين: أبي الشيخ، وأبي نعيم، وابن مردويه، وابن منده، وغيرهم، وأنهم قابلوه بالقبول، وتلقوه بالتصديق والتسليم، وذكر قول ابن منده: روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصغاني، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرهما، وقَرَّوهُ بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين، ولم ينكره أحد منهم، ولم يتلکم في إسناده، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول. انظر: زاد المعاد، لابن القيم (٣/٦٧٧، ٦٧٨)، وحادي الأرواح له: (١٦٧ - ١٧١)، ومختصر الصواعق المرسلة (ص ٣٧٩، ٣٨٠).

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أكلنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال: «أكلكم يرى القمر مخلباً به؟» قال: قلنا: نعم. قال: «الله أعظم»^(١)

فهذا قياس أولوي صريح، حيث بين أن إمكانية رؤية الله تعالى من كل واحد من عباده أولى من إمكان رؤيتهم للقمر دون ضيم وعناء؛ لأن الأعظم والأكبر أولى أن يرى مما هو دونه.

أما استخدام قياس الأولى في مسألة التفريق بين الرؤية وبين الإحاطة والإدراك، فقد جاء في الأثر أن عكرمة أو ابن عباس قاس رؤية الله تعالى مع عدم الإدراك على رؤية السماء مع عدم إدراكها، قياساً أولوياً، كما ذكر السيوطي أن ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه أخرجوا عن عكرمة عن ابن عباس قوله: «إن النبي ﷺ رأى ربه، فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟ فقال له عكرمة: أليست ترى السماء؟ قال: بلى، قال: فكلها ترى؟»^(٢)

فهذا الاستدلال من أئمة السلف بقياس الأولى، على إمكان الرؤية دون الإحاطة والإدراك؛ إذ إمكان ذلك في حق المخلوق يدل على إمكانه في حق الخالق من باب أولى.

ومما جاء في السنة من استعمال القياس في إثبات قدرة الرب تعالى: ما روى البخاري «بسنده» عن أنس رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟» قال قتادة: بلى وعزة ربنا^(٣)

(١) المسند (ص ١٤٧) برقم (١٠٩٤) وابن أبي عاصم في السنة (ص ٢٠٠) رقم (٤٥٩) وقال الألباني: حديث حسن.

(٢) انظر: الدر المنثور (٣/ ٦٩)، ولم أجده في تفسير ابن جرير لآية الأنعام، وقد ذكر هذا الأثر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣٧)، على أن المستدل هو ابن عباس لا عكرمة، والله أعلم.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾. ﴿الآية (٤/ ١٧٨٤) =

والأولوية هنا في قياس القدرة اللاحقة على السابقة، لا في كيفية المشي.

وذكر عن ابن عباس أنه قاس تكليم الله تعالى عباده يوم القيامة في ساعة واحدة، على رزقهم في ساعة واحدة^(١)

ثالثاً: إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها:

إن إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها طريقة متكاملة مع سابقتها، والفرق بينهما أن السابقة يُستدل فيها على ثبوت صفات الكمال بطريق الأولى من جهة الإثبات، وأن الخالق واهب الكمال أولى بكل كمال فطرة وبداهة، وأما هنا: فالمقصود أن الله تعالى لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلياً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى^(٢)

وقد عُلم من الطريقة السابقة وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، فعلم من مجموع هاتين الطريقتين وجوب اتصافه بأكمل الوصفين المتقابلين.

ومن أمثلة هذه الطريقة في القرآن والسنة: النصوص التي تبطل ألوهية الأصنام والأوثان، وكل ما عبد من دون الله تعالى، بدلالة اتصافها بصفات النقص.

فكل نقص جُعل دليلاً على بطلان ألوهية المتصف به فإنه يجب

= رقم (٤٤٨٢). وانظر: صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه. (٤/ ١٧١٤، ١٧١٥) برقم (٢٨٠٦).

(١) ذكره ابن تيمية في الفتاوى (١٣٣/٥).

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص ١٥١)، وقد أورد ابن تيمية اعتراضاً للنفاة على هذه الطريقة، وردّ عليه رداً مفصلاً، انظر: التدمرية (ص ١٥١ - ١٦٤)، ومجموع الفتاوى له (٨٨/٦)، وما بعدها.

تنزيه الله تعالى عنه، وإثبات كمال ضده له، وذلك كوصف الأصنام بأنها أموات، لا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع، ولا تضر، ولا تملك، ولا تعقل، ولا تهدي، ولا تبطش، ولا تنصر، ولا تنتصر، ولا تمشي، وغير ذلك من العيوب والنقائص، فهذه كلها تدل على ثبوت ما يقابلها من صفات الكمال للإله الحق ﷻ.

وسياتي التنبيه على كثير من الأمثلة من الكتاب والسنة على هذه المسألة، عند الكلام على أدلة توحيد العبادة، وذلك كقوله تعالى في عجل بني إسرائيل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ صَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩]، قال ابن القيم: «فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليلَ عدم الإلهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلم ويتكلم، ويملك لعباده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلهاً»^(١).

وكقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَزْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، قال ابن القيم: «فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والبصر دليلاً على عدم إلهية من عُدَّت فيه هذه الصفات، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات، وقد وصف سبحانه نفسه بضد صفة أربابهم، وبضد ما وصفه به **المعطلة** و**الجهمية**، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل واليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد الأصنام، التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافياً لإلهيتها»^(٢).

والإمام أحمد عاب على الجهمية تشبيههم الله تعالى بالأصنام في نفي الكلام والحركة عنه، وعبارته: «فقد أعظمتهم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تُعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان»^(٣).

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٥).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية (ص ٣٦)، الطبعة السلفية، ١٣٩٣ هـ.

فإن احتملت عبارته هذه إثبات الحركة والنقلة لله تعالى، كما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية^(١)، فهذا جارٍ على طريقة إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها، وأن كل نقص دلّ على بطلان ألوهية المتصف به؛ فالواجب إثبات كمال ضده للإله الحق سبحانه، ولو لم يرد صريحاً، كما هو الحال في الحركة.

ونظير هذا استدلال بعض العلماء على إثبات العينين لله تعالى بما رواه الإمام البخاري «بسنده» عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور - وأشار إلى عينه - وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى»^(٢)

ومعلوم أن ثنائية العينين لله تعالى لم يصرح بها في القرآن، ولا في صحيح السنة، وإنما ذكرت في حديث ضعيف^(٣)

وهكذا فكل وصف استلزم القدح في الكمال الواجب للإله الحق، فالواجب إثبات كمال ضده له، كما أن كل وصف يقدح سلبه في ألوهية فاقده، فالواجب إثباته للإله الحق، لكن يبقى أمر تسميته والتعبير عنه توقيفياً؛ سداً لذريعة القول على الله بلا علم، فلا يوصف بالعقل مثلاً، ولا ينفي عنه؛ بل يعبر بالحلم، المؤدي لمعناه، مع ورود النقل به، وكذا الجسدية والجسمية، لا ينفي ولا يثبت، ويستغنى عنه بالصمد، وهلمّ جراً.

يقول ابن تيمية: «والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل

(١) انظر: شرح حديث النزول (ص ٤١٩).

(٢) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَلَمْ يَلِدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا كَفُّاً﴾، (٢٦٩٥/٦) حديث رقم (٦٩٧٢). وانظر: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي (ص ٦٤، ٦٥)، بتحقيق الدكتور علي الفقيهي، ورد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف (ص ٤٠١)، والصواعق المرسلّة، لابن القيم (١/ ٢٥٦ - ٢٥٩)، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للشيخ عبد الله الغنيان (١/ ٢٨١، ٢٨٢).

(٣) ومثنته: «إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن...»، رواه العقيلي في الضعفاء الكبير (١/ ٧٠، ٧١)، وفي سنده إبراهيم بن يزيد الخوزي، متروك الحديث، وانظر الصواعق المرسلّة (١/ ٢٥٦ - ٢٥٨)، الحاشية.

والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزّه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو ﷺ موصوف بالعمل والفعل؛ إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل»^(١)

ويقول أيضاً: «ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال؛ كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب؛ كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل واجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها»^(٢)

وبهذه الطريقة يمكن إقامة الدليل العقلي الشرعي على علو الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، حيث كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصافاً بأكمل الوصفين المتقابلين، فوجب إثباتها لله تعالى دون ما يقابلها من وصف المسامطة أو السفول، الذي هو وصف نقص^(٣)

وقد قال الله تعالى في المشركين: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، فألمح بقوله: ﴿مِّنَ الْأَرْضِ﴾ [الأنبياء: ٢١] إلى صفة نقص لا تليق بالإله الحق، فدل على وجوب اتصافه بضدها وهو وصف العلو في السماء^(٤)

ومن النصوص الدالة على هذه الطريقة: النصوص التي تنفي التساوي

(١) التدمرية (ص ١٤٣، ١٤٤).

(٢) الأكلية، ضمن مجموع الفتاوى (٨٢/٦، ٨٣). وانظر: (٢٢٣/٥).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٧، ٦).

(٤) هذا على أحد التقديرين في متعلق الجار والمجرور.

بين الوصفين المتقابلين؛ كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ (١٩) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (٢٠) وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ (٢١) [فاطر: ١٩ - ٢١]، ففي هذا بيان أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وأن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى بالكمال^(١)

(١) انظر: الأكمليّة ضمن الفتاوى (٨١/٦).

المبحث الثاني

(أدلة التنزيه)

يراد بالتنزيه الابتعاد بالمنزّه عما لا يليق به، وما يراد ببيان تنزيه الله تعالى عنه هنا يعود إلى أمرين:

الأول: التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال^(١):

يدل عليه جملةٌ سائر دلائل الكمال المتقدمة، باعتبار أنها تدل على ثبوت الكمال، وانتفاء ما يضاده، كما أن الأدلة المثبتة لكل وصف من أوصاف الكمال تدل على انتفاء ما يضاد هذا الوصف من العيوب والنقائص، فدلائل القدرة - مثلاً - تدل على تنزه الله تعالى عن التعب، واللغوب، والإعياء، والعجز، وغير ذلك مما ينافي كمال القدرة، وكذلك دلائل صفة الحياة، تدل على تنزّه الله تعالى عن النوم، والموت، والسّنة، والغفلة، وسائر الأوصاف المنافية لكمال حياته وقيوميته، وهكذا دلائل العلم، تدل على انتفاء الجهل، والنسيان، وسائر ما ينافي كمال العلم، ودلائل الغنى تدل على تنزهه عن الطعام والشراب، والنكاح والولد، وسائر ما يلزم منه الافتقار إلى غيره؛ لمنافاة ذلك لكمال غناه ﷻ.

وهذه الدلالات راجعة أصلاً إلى الترابط التام بين التنزيه والكمال في حق الله تعالى؛ فإن النفي في حق الله تعالى ليس مقصوداً لذات النفي؛ إذ النفي المحض عدمٌ لا محمّدة فيه، وإنما المقصود بالنفي إثبات كمال ضد

(١) انظر: تفسير سورة العلق، لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (١٦/٣٦٣).

الوصف المنفي^(١)، فهو نفي متضمن للإثبات، فينتج عن ذلك أن ما دل على الإثبات فإنه يدل على النفي، وما دل على النفي فإنه يدل على الإثبات.

وعلى هذا النحو تقوم الدلالة العامة على التنزيه العام لله تعالى، والنفي المجمل لكل وصف لا يليق به سبحانه.

يقول ابن تيمية مبيناً دلالة قياس الأولى على التنزيه:

«الواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق؛ إذ كل كمال في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن يكون الأنقص خَلَقَ الأكمل. ويمتنع اتصاف الأكمل بالنقص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم والأكبر والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات، والممادح والمحسن التي لا يساويه فيها غيره، فضلاً عن أن يكون لغيره النوع الفاضل وله النوع المفضول... فهذه الطريقة - وهي أن ما يستحقه المخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه فالخالق أولى به، وما ينزه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق تعالى أولى بتنزيهه من كل عيب وذم - من أبلغ الطرق البرهانية^(٢)

ومما يُنزه الله تعالى عنه من هذا الباب:

١ - الولد والصاحبة:

نسبة الولد إلى الله تعالى نقص ورد نفيه، وتنزيه الله عنه تفصيلاً، على خلاف قاعدة: (النفي المجمل) التي غلبت على التنزيهات في القرآن^(٣)؛

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص ٥٧، ١٤١)، ومنهاج السُّنة له (٣١٩/٢)؛ حيث يقول: «وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً، لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف به نفسه، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوتياً، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا قَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]». وبذلك نبّه الشيخ - رحمه الله تعالى - إلى أن نفي إمكان رؤية الباري تعالى لا يتضمن صفة مدح.

(٢) النبوات (ص ٣٤٢، ٣٤٣) بتصرف.

(٣) انظر: هذه القاعدة في التدمرية، لابن تيمية (ص ٨) وما بعدها، حيث نبّه إلى أن طريقة الرسل التي =

وذلك أن الكفار من أهل الكتاب والمشرّكين قد افترّوا على الله الكذب، ووصّفوه بما لا يليق به سبحانه، وأثاروا في ذلك الشبه المضلّة، فكان لا بد من تخصيص مقالاتهم بالرد والتفنيد، والإبطال والتنديد، ومن أقبح هذه الافتراءات على الله تعالى وأظهرها كفرًا وتنقصًا لرب العالمين نسبتهم اتخاذاً الولد إليه، ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

وقد تقاسمت هذه المقالة طوائف من المشرّكين ومن أهل الكتاب، كما حكى الله تعالى عنهم في مواضع كثيرة من كتابه كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَسَلَهُمُ اللَّهُ أَفَّ يُوَفِّكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقال تعالى عن المشرّكين: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهمْ لَيَقُولُونَ﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢]، والآيات في هذا كثيرة^(١)

ولخطورة هذه الفرية العظيمة من جهة كونها إلحاداً في صفات الرب تعالى وتنقصاً له، ومن جهة ما رُتب عليها من عبادة الولد المزعوم، فقد أبطلها الله تعالى بأدلة متنوعة، أعظمها:

أ - منافاة اتخاذ الولد لكمال غناه ﷺ، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ هُوَ الْعَزِيزُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]، وذلك أن الولد يلزم من اتخاذه الحاجة والافتقار؛ فإن الولد يتخذ المتخذ لحاجته إلى معاونته، كما يتخذ المال، فإن الولد إذا اشتدّ أعان والده، وكذلك فإن الولادة تكون بغير اختيار الوالد، والرب يمتنع أن يحدث شيء بغير اختياره، كما أن اتخاذ الولد هو عوض عن الولادة لمن لم تحصل له، فهو أنقص من الولادة^(٢)

ولما كانت الولادة بهذه المثابة من منافاة غناه سبحانه تكرر في القرآن

= جاء بها القرآن في صفات الله تعالى هي الإثبات المفضل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص، بخلاف طريقة الجهمية ومن وافقهم.

(١) انظر: مثلاً: (البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والنحل: ٧٥، والكهف: ١٨، ومريم: ٨٨، والأنبياء: ٢٦).

(٢) انظر: النبوت، لابن تيمية (ص ٢٩، ٣٠).

مجيء تقرير أن الله تعالى إذا أراد شيئاً فإنما يقول له: كن؛ فيكون، بعد تنزيهه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَنَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥، ونحوها في البقرة: ١١٦، ١١٧].

ب - أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله وصمديته، روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:

«قال الله: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد»^(١)

ففي هذا الحديث بيان أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله تعالى وصمديته، فلذلك كان شتماً لله تعالى، وانتقاصاً لقدره.

ج - امتناع الولد لامتناع الولادة عليه سبحانه، ولو كان جائزاً على الله تعالى اتخاذ الولد لما كان ذلك الولد إلا من طريق التنبّي والاصطفاء، لامتناع الولادة عليه ﷺ، ولوقع الاصطفاء إذ ذاك على أشرف المخلوقات، وأليقها بهذا المقام، ولكان موصوفاً بالذكورة دون الأنوثة، لا كما تزعمون من نسبة البنات إلى الله تعالى.

هذا الاحتجاج هو - والله أعلم بمراده - مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَنَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]، وفي معناه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا^(٢) لَاتَّخَذْتُهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧]؛ أي: «لو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي، الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر، المجبول على الثبات والبقاء،

(١) الصحيح، كتاب التفسير، سورة الإخلاص، (٤/١٩٠٣) حديث رقم (٤٦٩٠) (٤٦٩١).

(٢) المراد باللغو هنا: الزوجة والولد، انظر: جامع البيان، للطبري (١٧/١٠).

لا من جوهر هذا العالم الفاني الدائر^(١)، الكثير الأوساخ والأدناس والأقدار^(٢)

د - أن الولادة لا تكون إلا من اثنين، والله سبحانه لا صاحبة له، فأنى يكون له ولد؟! قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [١٥٥] بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَفَنُ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٥٦﴾ [الأنعام: ١٥٥، ١٥٦].

فبيّن سبحانه أنه مبدع السماوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال سابق، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما، والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، وباستقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لا يكون إلا بجزء من المولد، بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه.

يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الآية:

«فنفي التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له، وأيضاً فإنه خلق كل شيء، وخلقته لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته، فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمر الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور؛ كالحار والبارد، فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه سبحانه»^(٣)

وهذه الحجة كما تبطل زعم المشركين والنصارى، فهي كذلك تبطل دعوى الفلاسفة أن العقول والنفوس صدرت عن الله تعالى^(٤)

(١) لم أفهم مراده بهذه الكلمة، ولعلها: الدائر؛ بمعنى: الدارس، راجع أساس البلاغة، للزمخشري (ص ١٨٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/٤٨١).

(٣) الرد على المنطقيين (ص ٢١٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل له (٧/٣٦٩) وما بعدها.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ٢١٩)، أما نظرية الصدور أو الفيض عند الفلاسفة فتقوم =

هـ - وفي خصوص نسبة المشركين البنات إلى الله تعالى مع كونهم يرون الذكور أكمل الوصفين فإن القرآن يحتج عليهم بقياس الأولى، تبعاً لقاعدة الكمال المبينة آنفاً، فيقول تعالى عنهم: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَنَصِفُوا أَلْسِنَتَهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ﴾ [النحل: ٦٢]، ويقول تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ (٢١) تِلْكَ إِذَا قَسَمَةٌ ضَيْرَىٰ ﴿٢٢﴾ [النجم: ٢١، ٢٢].

قال ابن تيمية: «وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً﴾ [الزخرف: ١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعبثاً، ويرون الذكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟! فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتج بذلك على نفي الولد مطلقاً، كما يقول من يفترى على القرآن»^(١)

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (٧) أَوْ مَن يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾ [الزخرف: ١٧، ١٨].

قال ابن القيم: «فأشار بتنشئتهن في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، وأنهن عبيات فلا يُبْنَىٰ عن حُجَّتِهِنَّ في وقت الخصومة، مع أن في قوله: ﴿أَوْ مَن يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ﴾ [الزخرف: ١٨] تعريضاً بما وُضعت

= على أن الموجودات صدرت عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، وذلك على مراتب متدرجة، وأول القائلين بها من القدماء: أفلاطون، ومن الإسلاميين: الفارابي وابن سينا. انظر: النجاة، لابن سينا: (٢٨٨)، وما بعدها، والموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٦٦٣، ٦٦٤). مادة: (فيض).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢)، ويقصد بقوله: «من يفترى على القرآن» ما زعمه إلكيا الهراسي من أن حجج القرآن ليس فيها فُلج، وأنها خطايبات، حيث إن الاحتجاج عليهم بنسبة البنات إلى الله تعالى دون البنين لا ينفي الولد مطلقاً، فرد عليه الشيخ بأن ذلك ليس مراد الآية، وإنما المراد منها إفحامهم من جهة تفضيلهم أنفسهم على الله تعالى، وإظهار تناقضهم في ذلك فحسب، أما التنزيه من الولادة والولد مطلقاً ففي آيات أخرى كما تقدم. وانظر: كلام إلكيا مع الرد عليه في درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٠)، وما بعدها، مع بحث مهم في تنزيه الله تعالى عن الولد. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٣٠١، ٣٠٢)، والنبوات له (ص ٣٤٢).

له الحلية من التزيّن لمن يفتershهّن ويطأهن، وتعريضاً بأنهنّ لا يُنشأن في الحرب والطعان والشجاعة، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز والوهن»^(١)

و - أن هذا قولٌ على الله تعالى بلا علم، وليس عليه دليل أصلاً، وهذا وحده كافٍ في المنع من نسبته إلى الله تعالى، إلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ﴾ [٥٦] فَأَتُوا بِكُتُبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [١٥٧] [الصفات: ١٥٦، ١٥٧].

ز - إعراض أنبياء الله وأوليائه عن عبادة غيره، وقد اعتبر كثير من المفسرين ذلك دليلاً عقلياً على نفي الولد عن الله تعالى، مستندين إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَادِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]؛ أي: لذلك الولد؛ لأنه حينئذ يكون مستحقاً للعبادة؛ كوالده؛ ولأن ذلك مرضاة للرب، وطاعة له، وقيام بحق عبادته، كما يحصل في الدنيا من تعظيم أبناء الملوك طلباً لرضاهم، فلو صح ذلك وقام عليه برهان لكنت أولى منكم بعبادة هذا الولد وتعظيمه، لكنّ هذا ممتنع غاية الامتناع على الله ﷻ، فلا أعبد أحداً غيره، فدل إعراض أعبد الناس لرب العالمين من الأنبياء وغيرهم عن عبادة هذا الولد المزعوم على بطلان نسبته إلى الله ﷻ^(٢)

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨٥).

(٢) انظر: تقرير الآية على هذا الوجه أو نحوه في تفسير كل من: الزمخشري (٣/ ٤٢٦، ٤٢٧)، والرازي (٢٧/ ٢٢٩، ٢٣١)، والنسفي (٢/ ١٢٥)، وابن جزي (٢/ ٣١٩)، والبيضاوي (٢/ ٣٧٨)، والبقاعي (٧/ ٥٥، ٥٦)، وأبي السعود (٨/ ٥٦)، والآلوسي (١٣/ ١٠٣، ١٠٤)، والشوكاني (٤/ ٥٦٦)، والقاسمي (١٤/ ٣٥٦)، والسعدي (٤/ ٤٥٩)، وابن عاشور (٢٥/ ٢٦٤)، والمراغي (٢٥/ ١١٤)، وسيد قطب (٥/ ٣٢٠٣)، والجزائري (٤/ ٦٥٨)، وغيرهم، وقد اختار ابن جرير قولاً لا يبعد عنه وأسندته إلى السدي، وكذلك ابن كثير، انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/ ١٠٣)، وابن كثير (٤/ ١٤٣).

وقد أنكر الشنقيطي تقرير الآية على هذا النحو غاية الإنكار، وبالف في رده بما لا طائل تحته، انظر: أضواء البيان (٧/ ٢٨٧ - ٣١٠).

٢ - الحلول في المخلوقات ومخالطتها:

تقدمت الإشارة إلى وجوب اتصاف الله تعالى بالعلو، باعتباره أكمل الوصفين المتقابلين، ونودّ أن نبه هنا إلى ما أشار إليه الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - من دلالة قياس الأولى على وجوب تنزّه الله تعالى عن مخالطة خلقه، ووجوب مباينته لهم، ونقض الشبهة التي يتعلق بها **الجهمية** وغيرهم، وهي معية الله تعالى لخلقه، المذكورة في القرآن، فذكر - رحمه الله تعالى - الأدلة السمعية على ثبوت العلو، ثم نبّه إلى أن السفل وصف ذم لا حمد، وأن ذلك معلوم بالضرورة عند جميع من سلمت فطرهم، وأنه لا يجوز عقلاً أن يجتمع الرب تعالى وإبليس في مكان واحد، وأن المقصود من معيته لخلقه معيته بعلمه، ثم قال - رحمه الله تعالى -: «ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير صافٍ، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم [في]^(١) القدح، فالله - وله المثل الأعلى - قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيتاً في دراه، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله - وله المثل الأعلى - قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق^(٢).

ويقول شيخ الإسلام معلقاً على كلام الإمام أحمد:

«ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك - يعني: اجتماع المعية مع العلو فوق كل شيء هي من باب الأولى، قال: ومن الاعتبار في ذلك... إلخ، قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات

(١) ليست في المطبوع، وأضفتها ليستقيم الكلام.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (ص ٣٨، ٣٩). على الكتاب تعليقاتٌ سخيفة تجرأ صاحبها على الإمام أحمد، نحو قوله: «لا داعي لضرب الأمثال لإثبات علم المولى وبينوته من خلقه»، ونحوه (ص ٣٧، ٤٤)، فلا يلتفت إليها.

الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى، فضرب أحمد ﷺ مثلاً وذكر قياساً، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلياً فيه، ولا محايثاً^(١) له، فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً في حقه.

وذكرُ أحمد في ضمن هذا القياس قولَ الله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧] مطابقاً لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى؛ إذ القياس الأولى والأحرى هو المثل الأعلى، وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال، ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلّ به هذه الآية تحقيق لما قدمناه، من أن الأقيسة في باب صفات الله هي أقيسة الأولى، كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياساً آخر فقال: وخصلة أخرى. إلخ.

وهذا أيضاً قياس عقلي من قياس الأولى، قرّر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدارٍ بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثاً لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية^(٢).

٣ - الظلم:

مما تردد في القرآن تنزيه الله - تبارك وتعالى - عنه: الظلم المنافي للحكمة، ولما كانت دلائل حكمة الله تعالى التامة قد استقرت في النفوس، وعلمتها العقول، وأيقنت بها، فقد احتج بها على تنزيه الله تعالى عن الظلم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ

(١) أي: لا مخالطاً، ولا متصلاً.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥٤٦، ٥٤٧)، وانظر: تعليق ابن تيمية على سائر كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية في نقض التأسيس (٢/ ٥٣٤)، إلى آخر الجزء الثاني.

فَجَعَلَ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿فَنَجْعَلُ الْمُتَّبِعِينَ كَالْجَزَمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الفلم: ٣٥، ٣٦].

قال ابن تيمية: «هذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لا يجوز عليه، وأن ذلك بين معروف، يجب اعترافهم به، وإقرارهم به، كما يقال لمن ادعى أمراً ممتنعاً، مثل نعم كثيرة في موضع صغير، فيقال له: أهاهنا كانت هذه النعم؟! أي: هذا ممتنع فاعترف بالحق»^(١)

الثاني: التنزيه عن المثل والنظير:

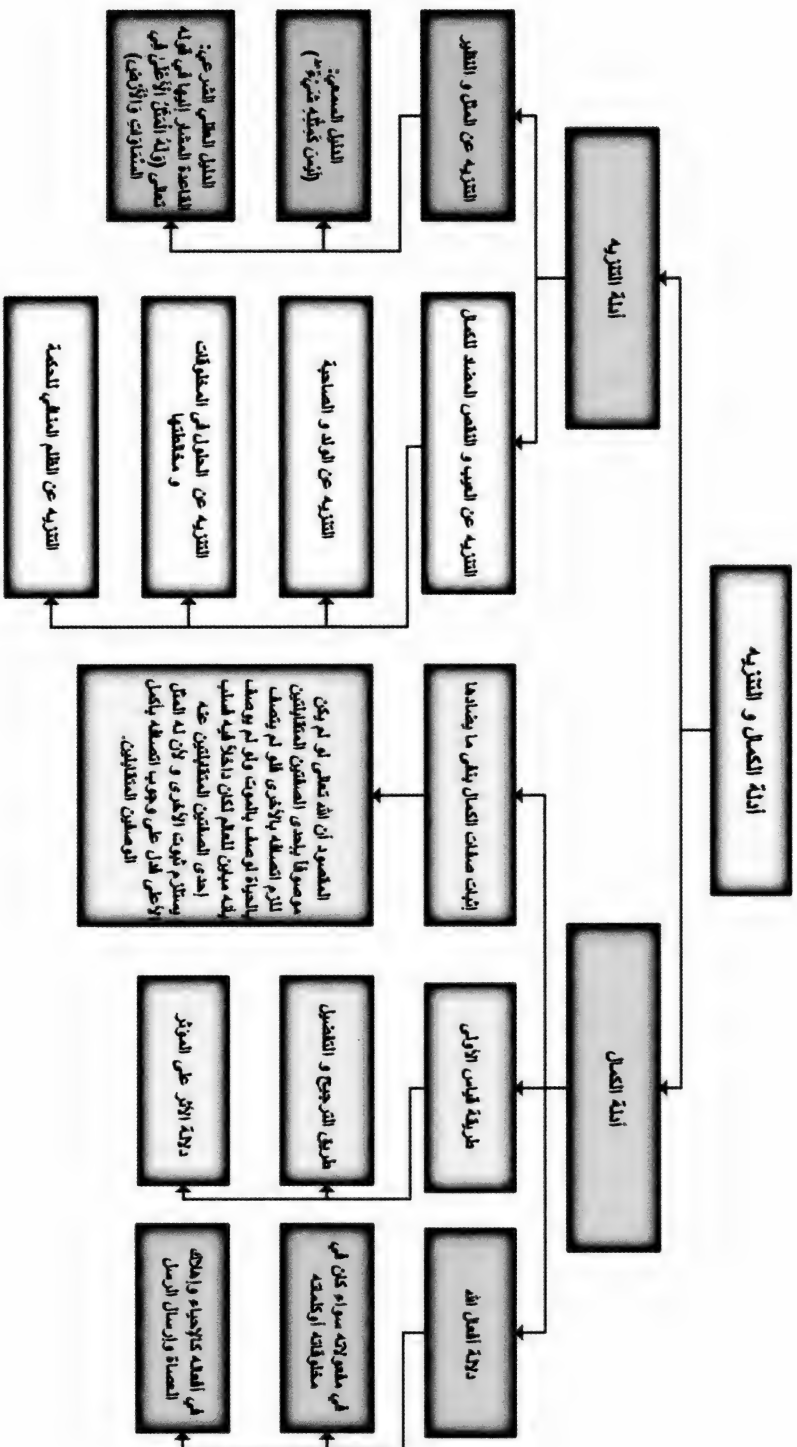
وهذا ركن التنزيه الثاني، ويدل عليه سمعاً قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

وأما الدليل العقلي الشرعي على ذلك، فهو قاعدة المثل الأعلى التي سبق بيانها، والمشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

ووجه دلالة القاعدة على امتناع المثل والمكافئ - كما قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ - أنه «يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافأ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافأ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»^(٢)

(١) النبوات (ص ٣٥٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٢).



المشجر رقم (٥) أدلة الكمال والتزيه

أدلة توحيد العبادة

مقدمة:

المراد بتوحيد الألوهية توحيد العبادة، وهو أفراد الله ﷻ بجميع أنواعها الظاهرة والباطنة، فهو توحيد الله تعالى بأفعال خلقه؛ كالصلاة، والدعاء، والذل، والخضوع، والانقياد، والخوف، والرجاء، والذبح، والنذر، وسائر العبادات والقربات بأنواعها الأربعة: القولية، والقلبية، والبدنية، والمالية^(١)

ويدخل في هذا أفراد الله تعالى بالطاعة والتحاكم؛ إذ هي داخله في الذل والخضوع والانقياد لله تعالى.

ويطلق بعض العلماء على هذا النوع من التوحيد: التوحيد الإرادي الطلبي، أو التوحيد العملي، ويجعله قسماً للنوعين الآخرين من التوحيد، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويطلق عليهما: التوحيد العلمي، أو الاعتقادي الخبري^(٢)

وهذا التقسيم لأنواع التوحيد مأخوذ من طريق الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة، فهو يقيني لا شك فيه^(٣)

(١) انظر: دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس (٤١) وما بعدها.

(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (٤٢/١).

(٣) انظر: الرد على من شغب على هذا التقسيم في كتاب صيانة الإنسان، للسهيواني (ص ٤٣٦)، وما بعدها، ودعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف (ص ٣٢٨)، وما بعدها.

والمنهج الشرعي في الدلالة العقلية على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة والتأله دون غيره يدور حول محور واحد لا يكاد يتجاوزه، ألا وهو: دلالة التفرد بالربوبية على استحقاق الأفراد بالعبادة.

وأعني بالربوبية هنا ما يشمل الأفعال والكمال، المعبر عنهما اصطلاحاً بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فهما في هذا المقام القسيم المقابل لتوحيد العبادة كما تقدم^(١)، وإن كان لكل منهما دلالة الخاصة على توحيد الألوهية كما سيأتي.

وقد جاءت هذه الدلالة العقلية في مقامين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

وأعني بالإيجابي: إثبات التفرد باستحقاق العبادة؛ استناداً إلى التفرد بالربوبية بالمعنى السابق، وبالسلبى: إثبات ذلك من طريق إبطال الشرك في الألوهية.

وسأعرض فيما يلي الأدلة العقلية الشرعية على توحيد الألوهية والعبادة من خلال هذين المقامين.

(١) ألمحت فيما سبق عند تعريف توحيد الربوبية؛ إلى أنه يمكن اعتبار توحيد الربوبية شاملاً لجميع صفات الكمال باعتبارها من لوازم الربوبية.

المبحث الأول

(دلالة الربوبية على الألوهية)

جاء تقرير دلالة الربوبية على الألوهية في القرآن من طريقين:
الأول: دلالة توحيد الربوبية بمعنى الانفراد بالخلق، والملك، والتدبير، والإنعام، وسائر الأفعال المتعدية.
الثاني: دلالة الانفراد بالكمال المطلق، وهو المسمى بتوحيد الأسماء والصفات.

وفيما يلي تفصيل كل من الدالتين، وصورهما في القرآن والسنة.

المطلب الأول

(دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة)

سبق بيان أن المراد بتوحيد الربوبية: إفراد الله ﷻ بالخلق، والملك، والتدبير، وأن القرآن قد أقام الأدلة اليقينية القاطعة على هذا النوع من التوحيد.

والمقصود هنا بيان الأثر المرتب على هذه الحقيقة في القرآن، وكيف ربط توحيد الربوبية بتوحيد العبادة، باعتبار أن الأول من أعظم الأدلة على الثاني، وما كان ليُعاد ويُثنى بذكر دلائل هذا النوع لمجرد الإقرار به والوقوف عنده؛ إذ الإقرار به فطري، والإتيان بأصله حاصل من عامة بني آدم، إلا ما شذّ منهم، كما مر في الفصل الأول، وقد جاء عرض هذه الدلالة العقلية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية بصورتين: مجملة ومفصلة.

أما المجملة فكانت بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق،

والملك، والتدبير، والإنعام، وغيرها، والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده لأن يُعبد دون غيره، ومن أوضح الأمثلة على هذا ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْنَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فقد استنكر في الجملة الأولى أن يكون له مطلوب سوى الله تعالى، وهذا يتضمن التعبد دون شك، وأقام الدليل القاطع على ذلك في الجملة الثانية التالية؛ إذ كل ما سوى الله تعالى مربوب، فلا يصلح للربوبية، ولا يستحق أن يعبد^(١)

٢ - قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وانظر المؤمنون: ٥٢، حيث رُتّب الأمر بالعبادة على وصف الربوبية بالفاء. وهكذا يمكن اعتبار لفظ (رب) حاملاً لهذه الدلالة على هذا النحو حيث ورد مضافاً إلى العالمين.

٣ - قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [١٥] رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ﴿٦٦﴾ [ص: ٦٥، ٦٦].

٤ - قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم: ٦٥].

وأما تفصيل هذه الدلالة فيكون بذكر معاني الربوبية معنى معنى، وتعليق استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة على انفراده بهذه المعاني والأوصاف دون غيره.

وهذا التفصيل قد يأتي أحياناً في سياق واحد، تُذكر فيه بعض معاني الربوبية؛ كالخلق والتدبير، ثم تختتم بذكر اقتضاها للتوحيد في العبادة، وقد جاء هذا الأسلوب في الاستدلال على هذا المطلب بكثرة في القرآن، ومن أمثلته البيئة:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣].

(١) انظر: تفسير البضاوي (١/ ٣٣٠).

٢ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَيْبِ وَالنَّوَى﴾ [الأنعام: ٩٥] الآيات إلى قوله: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ٩٥ - ١٠٢].

٣ - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٦] ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦١، ٦٢].

٤ - قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ٣١] إلى قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]، والمعنى هنا: فذلكم الله معبودكم الحق؛ إذ كانوا مقرين أن الله تعالى ربهم الحق، بدليل الآية قبلها.

٥ - قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٦٦] ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢].

قال ابن القيم عن قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، - ضمن تعليق نفيس له على هاتين الآيتين -: «وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه، وهو مالك ذواتنا ورقابنا وأنفسنا، وكل ذرة من العبد فمملوكة له ملكاً خالصاً حقيقياً، وقد ربّاه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، فعبادته له، وشكره إياه واجب عليه، ولهذا قال: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل: إلهكم، والرب هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله تعالى هو الرب بهذه الاعتبارات كلها، فلا شيء أوجب في العقول والفطر من عبادة من هذا شأنه وحده لا شريك له»^(١)

(١) ذكر عن ابن عباس رضي الله عنه أنه فسر ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾؛ أي: وحدوا ربكم. انظر: جامع البيان، للطبري (١٦٠/١).

(٢) بدائع الفوائد (١٣٢/٤). وقد علق على تمام الآيتين بما يحسن الاطلاع عليه لأهميته. انظر: (٤/١٣٢ - ١٣٤).

٦ - قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ [النمل:

٥٩] الآيات إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [٦٤].
[النمل: ٥٩ - ٦٤].

ففي هذا السياق الكريم تكرر قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ مَعَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٦٠] في ختام الآيات التي تضمنت معاني الربوبية، وهذا استفهام إنكار على المشركين أن يعبدوا غير الله تعالى، مع اعترافهم بأنه المنفرد بالخلق والعناية والتدبير، وقد غلط ابن تيمية من جعل معنى الاستفهام: أي إله مع الله موجود؛ لأن المشركين ما كانوا يقولون: إن شركاءهم الذين يجعلونهم مع الله آلهة يفعلون هذه الأمور، والتقرير في الآية لا يكون إلا لما يقرون به، وهم مقرون بأن شركاءهم لم يفعلوا ذلك، لكن لم يكونوا مقرين بأنه ليس مع الله تعالى آلهة أخرى، كما قال تعالى: ﴿أَيُنْكِحُ الْمُشْرِكُونَ آلَ اللَّهِ لِيَشْهَدُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ اللَّهِ آلهةٌ أُخَرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (١) [الأنعام: ١٩].

٧ - قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [١١٣] إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَاحِ وَالْغَرَجِ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ الآية [البقرة: ١٦٣، ١٦٤].

فقد ذكر ابن جرير عن بعض السلف أنها نزلت تصديقاً من الله تعالى لنبيه ﷺ، واحتجاجاً له على ما يدعو إليه من توحيد العبادة، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [١١٣] [البقرة: ١٦٣]، طلب المشركون حجة وبرهاناً على هذه الدعوى التي هي أصل الخصومة بينهم وبين النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها برهاناً على ذلك (٢).

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/٦٨٣)، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/٣٧) بتحقيق التركي.

(٢) انظر: جامع البيان (٢/٦٥، ٦٦)، وقد ذكر في سبب نزولها خلافاً حاصله: هل نزلت بطلب =

وقد نبّه ابن جرير إلى أن الله تعالى إنما حاجّ بهذه الآية قوماً كانوا مقرّين بأن الله تعالى خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته، ولم يحاجّ بها المعطلة ولا الدهرية الذين ينكرون الصانع أصلاً، وإن كان في أصغر ما عدّ الله تعالى في هذه الآية من الحجج البالغة المقنع لجميع الأنام.

وهو بهذا التنبيه يرد على من يعترض على دلالة الآية بأن أصنافاً من الكفار ينكرون أن تكون السماوات والأرض وسائر ما ذكر في الآية مخلوقاً أصلاً، فلا ينهض عليهم الاحتجاج بما فيها.

٨ - ما حكاه الله تعالى من قول إبراهيم لقومه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْلَامُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٨١].
والأمثلة على هذا كثيرة جداً في القرآن^(١).

كما قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلاً بصورة أكبر وأكثر تحديداً، وذلك بذكر معنى واحد من معاني الربوبية، والاستدلال به على توحيد العبادة، وهذا أكثر ما يأتي في القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة، ولا تكاد تخلو سورة منه.

وسأعرض فيما يلي ما وقفت عليه في القرآن من آحاد معاني الربوبية التي استخدمت دليلاً على توحيد العبادة، مع ذكر أمثلة متنوعة لكل معنى:

أ - الخلق:

وهو أبرز معاني الربوبية، وهو عند بعض المتكلمين كالأشعري وغيره

= المشركين؟ أم ابتداءً من الله تعالى احتجاجاً لنبيه ﷺ؟ وعلى كلا القولين فالمراد حاصل، وهو اشتغالها على الاستدلال بالربوبية على الألوهية، وانظر: بيان الدلائل المذكورة في الآية فيما تقدم في الفصل الأول، وانظر: أيضاً في ذلك تفسير الرازي (١٧٨/٤) وما بعدها، فقد توسع في بيان الدلائل التي تضمنتها هذه الآية الكريمة.

(١) انظر: مثلاً: (سورة الأنعام: ١، والأعراف: ٥٤ - ٥٦، وطه: ٤٩ - ٥٤، والسجدة: ٤، والزمر: ٢ - ٦، ونوح: ١٤ - ٢١).

أخص أوصاف الإله^(١)، وهو دال على بقية معاني الربوبية بطريق اللزوم.

ومن الأمثلة القرآنية الظاهرة في الاستدلال به على توحيد العبادة ما يلي:

* ما قصّه الله تعالى من قول صاحب يس: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، فإنه قصد الأفراد بالعبادة، لا مطلق العبادة، بدليل ذكره للدونية والشفاعة في قوله بعدها: ﴿أَتَأْخُذُ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنْهُمْ شِفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ [يس: ٢٣]؛ فالخصومة كانت في إفراد الله تعالى بالعبادة، لا في مطلق عبادته ولو مع غيره على سبيل الاستشفاع.

يقول ابن القيم عن هذا الاحتجاج:

«أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم، ونبه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول، مستهجن تركها، قبيح الإخلال بها؛ فإن خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلها بعد تابعة لإيجاده وخلق»^(٢)

* ما ذكره الله تعالى من قول نبيه صالح عليه السلام لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١] فقد أردف دعواه توحيد العبادة بدليلها القاطع، ألا وهو الانفراد بالخلق.

* ما ذكره الله تعالى من شأن صاحب الجنيتين بقوله: ﴿قَالَ لَهُمُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ [الكهف: ٣٧، ٣٨].

* قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

(١) انظر: أصول الدين، للبغدادى، ص ١٢٣، والملل والنحل، للشهرستاني (١/ ١٠٠)، ودرء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٧).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٩٥، ٤٩٦).

* قوله تعالى: ﴿أَفَنَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (١٧) [النحل:

١٧]، والمراد هنا إنكار التسوية والعدل في استحقاق العبادة، فالذي يخلق هو المستحق للعبادة دون من لا يخلق، فهو بمعنى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَقْدِرُونَ﴾ (١) [الأنعام: ١]، على أظهر التفسيرين لقوله: ﴿يَقْدِرُونَ﴾ (١) [الأنعام: ١] (١)

* ما ذكره الله تعالى من جواب موسى لفرعون عندما سأله: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَى﴾ (١٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (٥٠) (٢) [طه: ٤٩، ٥٠]، فإن معنى سؤال فرعون: من ربكما الذي تعبدانه؟ أي: من معبودكما؟ وإلا فهو يعلم أنه لم يخلقهما، وإنما يطمع في عبادتهما له.

* ما ذكره الله تعالى في كتابه الكريم، من جواب الرسل لأقوامهم لما قالوا لهم: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (٩) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (١٠) [إبراهيم: ٩، ١٠]، والرسل لم يكونوا يدعونهم إلى الإقرار بالصانع (٣)؛ إذ كان هذا مسلماً لدى الجميع، وإنما كانوا يدعونهم إلى توحيد العبادة، ونبذ الأنداد، فمورد شك الكفار هنا هو أفراد الله تعالى بالعبادة دون غيره، فيكون قول الرسل: ﴿أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] استدلالاً على توحيد العبادة بالدليل الفطري الداخلي، الذي هو مضمون استفهامهم الاستنكاري: ﴿أَفِى اللَّهِ شَكٌّ﴾، وبالدليل العقلي الخارجي، الذي هو خلق السماوات والأرض.

ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على إثبات الصانع بطريق الأولى كما تقدم في الفصل الأول.

* قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٦) [آل عمران: ٦]. (٤)

(١) انظر: أضواء البيان (١٧/٢).

(٢) قد تقدم في الفصل الأول من هذا الباب ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٣/١٩٠)، وكلام ابن تيمية المتقدم.

(٤) في هذه الآية كما يقول ابن كثير تصريح بطلان ألوهية عيسى ابن مريم؛ فإنه خلق كغيره من سائر =

* ما ذكر الله تعالى عن نبيه إلياس عليه السلام، حيث قال لقومه: ﴿أَذْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ (١٢٥) اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿١٢٦﴾ (١) [الصفات: ١٢٥، ١٢٦].

وفي هذا السياق - زيادةً على إقامة الدليل على توحيد العبادة - إبطال احتجاج المشركين باتباع دين الآباء الأولين.

وهكذا فالقرآن مملوء من جنس هذا الاستدلال العقلي القاطع.

يقول الشنقيطي: «ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة على إقامة هذا البرهان القاطع المذكور على توحيده ﷺ عُلِمَ من استقراء القرآن أن العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها هو كونه خالقاً لغيره، فمن كان خالقاً لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لا يقدر على خلق شيء، فهو مخلوق محتاج، لا يصح أن يُعبد بحال» (٢).

ومما جاء في السُّنة على هذا المنوال:

- ما في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»، قلت: إن ذلك لعظيم. إلخ (٣).

والشاهد هنا قوله: «وهو خلقك»، فإنه دليل على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة ونبذ الأنداد، وقد قرنه ﷺ بذكر الشرك؛ ليبين بعظمته دلالة وظهورها عظمة هذا الذنب وظهور قبحه.

- ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري يرفعه:

= البشر، وصور في رحم أمه، والإله لا يتقلب في الأحشاء حالاً بعد حال كما قال ابن جرير: «فإن خالق ما في الأرحام لا تكون الأرحام مشتملة عليه، وإنما تشتمل على المخلوقين». انظر: جامع البيان (١٦٨/٣)، وعمدة التفسير (٢١٨/٢).

(١) معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين. انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٧٨١/٤).

(٢) أضواء البيان (٣٦٦/٧).

(٣) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٤).

(١٦٢٦)، حديث رقم (٤٢٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أفح الذنوب، (١).

(٨٧)، حديث رقم (٨٦).

«إن الله ﷻ أمر يحيى بن زكريا ﷺ بخمس كلمات...» الحديث، وفيه أن يحيى ﷺ قال لبني إسرائيل: «إن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً»^(١)

فرتب الأمر بتوحيد العبادة على التفرد بالخلق والرزق.

- ما رواه البيهقي بسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يقول الله ﷻ: وإني والإنس والجن في نبأ عظيم، أخلق ويُعبد غيري، وأرزق ويُشكر غيري»^(٢)

ووجه الشاهد منه ظاهر، وهو التهويل من أمر الشرك في العبادة، مع أن الفطرة والعقل شاهدان بأن من يخلق ويرزق هو وحده صاحب الحق أن يُعبد ويُشكر، ولا يخفى ما في هذا المعنى من تطابق مع ما قبله من الآيات والأحاديث.

ب - الملك:

وهو من لوازم الخلق بداهة؛ إذ يمتنع أن يكون مالك الخلق غير خالقهم، الذي أوجدتهم من العدم، كما أنه من المعاني الرئيسة الظاهرة للربوبية، لغة وشرعاً كما سبق^(٣)

لذلك جاءت الدعوة إلى توحيد العبادة مقترنة بذكر انفراد الله تعالى بالملك المطلق التام، اقتران المدلول بدليله، والدعوى بحجتها، وذلك في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها على سبيل المثال:

(١) المسند (٤/١٣٠، ٢٠٢)، وانظر: سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، (٥/١٤٨) برقم (٢٨٦٣)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. وقد حسنه ابن كثير في تفسيره (١/٦٢)، وأورده أحمد شاعر في عمدة التفسير (١/١١٧)، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع (١/٣٥٦) برقم (١٧٢٤) من الطبعة الثانية، وفي صحيح الترغيب والترهيب (١/٢١٩) برقم (٥٥٣).

(٢) شعب الإيمان، باب في تعدد نعم الله ﷻ وما يجب من شكرها، (٤/١٣٤) حديث رقم (٤٥٦٣). وذكر السيوطي في الدر المنثور (٦/١٤٢)؛ أنه أخرجه الطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ، وقد ضعفه الشيخ الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥/٣٩٣)، حديث رقم (٢٣٧١)، والقصد من الحديث دلالة العقلية فلا يضرّ ضعفه إن شاء الله.

(٣) راجع تعريف توحيد الربوبية فيما سبق.

* قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٩١].

والشاهد فيها قوله تعالى: ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٩١]، قال ابن جرير في معناه: «ولرب هذه البلدة الأشياء كلها ملكاً، فإياه أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ، لا من لا يملك شيئاً»^(١)

* قوله تعالى: ﴿تَلَكَّتْ دَلِيلُكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصَرِّفُونَ﴾ [الزمر: ٦]، ووجه الدلالة هنا على توحيد العبادة: أنهم ما كانوا ينكرون أن الله تعالى الخلق والملك دون غيره، بدليل أن الله تعالى لما أمر نبيه بقوله: ﴿قُلْ مَنْ يَدِينِي مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨] كان الجواب: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٩].

فاستدل بما أقرّوا به - وهو الانفراد بالملك - على ما أنكروه، وهو قول: (لا إله إلا الله)، فدل دلالة قطعية على أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، ثم أنكر عليهم غاية الإنكار أن يُصرفوا عن الحق مع ظهوره وقيام برهانه.

* قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٤].

فهذا استدلال بالملك على الاستئثار بالشفاعة، وهو ردٌّ على شبهة المشركين في عبادة غير الله، وأن المقصود بها مجرد الشفاعة عند الله تعالى^(٢)

فردّ عليهم بأن هذه المعبودات كما أنها لا تملك شيئاً من السماوات والأرض فكذلك لا تملك شيئاً من أمر الشفاعة، وإنما يملكها الذي يملك السماوات والأرض وحده.

(١) جامع البيان: (٢٤/٢٠)، وقد ذكر ابن جرير أن الحكمة من تخصيص مكة بإضافة الربوبية إليها مع أنه رب البلاد كلها ليعرفهم نعمته عليهم وإحسانه إليهم بتحريمها دون سائر البلاد، مما جلب لهم الأمن دون غيرهم. وهذا هو مضمون سورة قريش.

(٢) انظر: تفسير البضاوي (٣٢٧/٢).

* ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: «إن الله ﷻ أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات، أن يعمل بهن، وأن يأمر بني إسرائيل أن يعملوا بهن...» وذكر الحديث وفيه:

«وأولهن: أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئاً، فإن مثْل ذلك مثل رجل اشترى عبداً من خالص ماله، بورق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي الذي عليه إلى غير سيده، فأياكم يسره أن يكون عبده كذلك؟ وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً»^(١)

ووجه الشاهد في هذا الحديث - سوى ما تقدم عند ذكر دلالة الخلق - أن النبي ﷺ قاس استحقاق الله تعالى للعبادة من مملوكيه على استحقاق صاحب العبد المملوك أن تكون خدمته وعمله خالصين لسيده قياساً أولوياً؛ إذ إن وصف عبودية الخلق لله تعالى أعظم ثبوتاً منها فيما بينهم، كما أن صفة الملك لله تعالى الخالق الرازق مطلقة تامة كاملة، بخلاف ملك المخلوق المحدود الناقص المقيد، فإذا كان واجباً عقلاً وفطرةً أن يخلص العبد عمله لسيده المخلوق المرزوق، فمن باب أولى إخلاص العمل التلّهي للسيّد الخالق الرازق.

* وهذا المعنى الذي تقدم في الحديث السابق قد ذكره الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الروم: ٢٨].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الآية فقال:

«يقول تعالى: إذا كان الواحد منكم ليس له من ممالিকে شريك فيما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك المملوك كما يخاف السادة بعضهم بعضاً، فكيف تجعلون لي شريكاً هو مملوكي، وتجعلونه شريكاً فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء، حتى تخافوه كما تخافوني؟!»

(١) سبق تخريجه.

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضهم بعضاً ناقص، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منافعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بملك الرجل بعض منافع امرأته، وملك المستأجر بعض منافع أجيده. فإذا كان هذا الملك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكاً للمالك، فكيف بالملك الحق التام لكل شيء؟! ملك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لا يخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك في ملك ولا معاونته له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا أن يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه؟! (١)

ج - التدبير (٢):

وهو جنس يدخل تحته أنواع كثيرة، كالإحياء والإماتة، والنفع والضرر، والرزق والمنع، والخفض والرفع، والتحريك والتسكين، والجمع والتفريق، وغير ذلك من أنواع تدبير الله تعالى للخلائق، ومما يدخل فيه الإنعام بمختلف صوره الظاهرة والباطنة، ومن الاستدلال بصفة التدبير جملة على توحيد العبادة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُدِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (٣١) فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ [يونس: ٣١، ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَظْهَرُ مِنَ الْقَوْلِ بَلْ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (٣٣) [الرعد: ٣٣].

المعنى: هل يستوي الرب القائم بحفظ أرزاق جميع الخلائق، الضامن لها، العالم بهم، وبما يكسبونه من الأعمال، الرقيب عليهم، - وهذه معاني القيومية - هل يستوي من هذا حاله في استحقاق العبادة بهذه الآلهة التي يعبدونها المشركون مع كونها لا تتصف بشيء من ذلك إطلاقاً؟! (٣)

(١) درء التعارض (٣٨٩/٧)، ٣٩٠، وانظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٣٨٩/٧) وما بعدها.

(٢) مشتق من الدبر: وهو آخر الشيء، وأطلق على تصريف الأمور؛ لأن المدير ينظر إلى ما تصير إليه عاقبة الأمور، وأواخرها. انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣٢٤/٢)، مادة: (دبر).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (١٥٨/١٣)، ١٥٩.

وقد حُذف الجواب في الآية اكتفاء بعلم السامع بما ذكر عما تُرك ذكره^(١)

وسأذكر أمثلة مما ورد في الكتاب والسنة من الاستدلال المفصل بهذه المعاني من معاني الربوبية على توحيد العبادة:

المثال الأول: الإحياء، والإماتة، وقد جاء ذكرها عقب كلمة التوحيد في موضعين من القرآن، إيداناً بأن المحيي المميت هو المستحق للعبادة وحده دون من لا يملك موتاً ولا حياة ولا نشوراً، قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [الأعراف: ١٥٨، الدخان: ٨].

وذكرها إبراهيم الخليل عليه السلام ضمن صفات معبوده الحق بقوله: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُ ثُمَّ يُحْيِي﴾ [الشعراء: ٨١].

وقال تعالى: في محاجة المشركين: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَأَلَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٩]، فالولي الحق هو القادر على إحياء الموتى، دون من لا يقدر على ذلك.

كما جاء الاستدلال بالتوفي - الذي هو قبض الأرواح والإماتة - على توحيد العبادة بما هو أصرح من ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ رَبِّي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّنَكُمْ﴾^(٢) [يونس: ١٠٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسَلِهَا أَلَّتْ قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

قال ابن جرير عند تفسيرها: «يقول تعالى ذكره: ومن الدلالة على أن

(١) المصدر السابق (١٥٩/١٣).

(٢) نُحْصِصُ التوفي بالذكر هنا دون غيره من صفات الأفعال ومعاني الربوبية والتدبير لما فيه من التخويف الرادع عن العناد، أو لأنه واسطة بين البدء والإعادة، فاكتمى بذكره للدلالة عليه، وقيل غير ذلك، انظر: تفسير الرازي (١٧٢/١٧)، وروح المعاني، للآلوسي (١٨٤/٦).

الألوهية لله الواحد القهار خالصة دون كل ما سواه: أنه يميت ويحيي ويفعل ما يشاء، ولا يقدر على ذلك شيء سواه»^(١)

ويدخل هذا النوع من الاستدلال ضمناً في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، فإن ترك عبادة الله، أو عبادة غيره من أعظم الكفر دون شك.

المثال الثاني: الإنعام، ويدخل فيه أمور كثيرة جاء الاحتجاج بها في القرآن على توحيد العبادة:

* أشرفها الاجتناء والاصطفاء والتفضيل، كما في قول موسى لقومه: ﴿أَغْيَرَ اللَّهُ آبِيعَكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٠].

* ومنها الإيمان والإطعام كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن نَّبِيعَ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُنْخِطِفُ مِنْ أَرْضِنَا أَوْلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجَيِّئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتِ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: ٥٧]، والهدى الذي دعاهم إليه هو أفراد الله تعالى بالعبادة، ومثله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُنْخِطِفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفِئَابًا لِّبَطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وقد سُبقت هذه الآية بذكر شركهم في الدعاء الذي هو مخ العبادة، وذلك في حال الرخاء، وقد كانوا مخلصين في الشدة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا بَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥]؛ أي: في العبادة والدعاء.

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَنْحِدُ وَلِيًا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، وهذا استدلال بالخلق والإنعام معاً. ونحوه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآفَ تُوَفَّكُونَ﴾ [فاطر: ٣].

(١) جامع البيان (٨/٢٤).

* ومنها تسخير الأنعام وسائر المخلوقات، وسورة النحل مملوءة من هذا النوع من الاستدلال، حتى إنها سميت سورة النعم، لكثرة ما ذكر الله تعالى فيها من أنواع النعم على عباده^(١)؛ جاء فيها قوله تعالى بعد ذكر جملة من النعم السابعة: ﴿أَفِينِعْمَةَ اللَّهِ يَحْدُونَ﴾ [النحل: ٧١]، وقوله: ﴿أَفَيَأْتِي بِطِلْ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعَمَ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٨١]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣].

والجحود والكفران المستنكر بعد التذكير بهذه النعم إنما كان بعبادة غير الله تعالى معه، مع أنها ليس لها شرك مع الله تعالى في إيلاء هذه النعم وإسداؤها، أو بنسبة هذا الإنعام إلى غير الله تعالى، إما إلى أوثان أو إلى أسباب، كما قال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]، فقد جاء عن السلف أنهم فسروا التكذيب في هذه الآية بنسبة إنزال المطر إلى الأنواء^(٢)، وهذا شرك في الربوبية لا في العبادة؛ لأنه نسبة صفة من صفات الربوبية لغير الله تعالى.

المثال الثالث: النفع والضّر^(٣)، استدل بهما الخليل ﷺ على التوحيد، كما في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]، وقال تعالى في سياق الاحتجاج للتوحيد: ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/٦٣٩).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٤/٣١٥)، والأنواء هي منازل القمر.

(٣) لم يأت في القرآن إسناد الضّرّ وحده إلى الله تعالى بالمنطوق، وإنما يفهم ذلك مما جاء بمعناه من الآيات، ومن ترتيب بطلان عبادة الشركاء على تجردهم من الانصاف به، كما سيأتي، وفي ذلك سرٌّ بديع، وهو تنزيه الله تعالى عن نسبة الشر إليه إلا على سبيل الخلق، والضّرّ من جنس الشر، فلا ينسب إلى الله تعالى وصفاً، بل خلقاً، كما لا يذكر إلا مقروناً بضده أو مقيداً على الوجه اللائق بالله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُتَوَمِّنُونَ﴾ [السجدة: ٢٢]، وهذا معنى قوله ﷺ: «... والشر ليس إليك» أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل (٤٤٩/١) برقم (٧٧١). انظر: الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٤٨ - ٥٢).

الرَّحِيمُ ﴿١٠٧﴾ [يونس: ١٠٧، ونحوها في الأنعام: ١٧]، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، كما سيأتي في المقام السليبي.

وجاء الاستدلال بتفرد الله تعالى بهما على توحيد العبادة في قول النبي ﷺ لحصين الخزاعي - والد عمران بن حصين - فيما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عمران بن حصين مرفوعاً: «يا حصين، كم تعبد اليوم إلهاً؟» قال: سبعة، ستاً في الأرض وواحداً في السماء. قال: «فأيهم تُعَدُّ لرغبتك ورهبتك؟» قال: الذي في السماء^(١)

وفي رواية ابن خزيمة^(٢) أن النبي ﷺ قال له: «فإذا أصابك الضر من تدعو؟» قال: الذي في السماء، قال: «فإذا هلك المال من تدعو؟» قال: الذي في السماء. قال: «فيستجيب لك وحده وتشرکهم معه؟! أرضيته في الشكر، أم تخاف أن يغلب عليك؟» قال: ولا واحدة من هاتين.

المثال الرابع: الهداية: وقد جاء الاستدلال بها على توحيد التحاكم في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وفي مناظرة موسى لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى: ١ - ٣]، وقال: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولا يكون تكبير الله تعالى إلا بإفراده بالعبادة، وقال إبراهيم لقومه فيما أخبر الله عنه: ﴿أَتُمْنَحُّجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي﴾ [الأنعام: ٨٠]؛ أي: في وجوب إفراده بالعبادة. وقال تعالى: ﴿قُلْ

(١) السنن، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٠)، (٥١٩/٥)، (٥٢٠)، حديث رقم (٣٤٨٣)، وانظر: السنن الكبرى، للنسائي (٢٤٧/٦)، برقم (١٠٨٣٢)، وأورده الألباني في القسم الضعيف من سنن الترمذي.

(٢) ذكرها الحافظ ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة» (٣٣٦/١) ولم أهدأ إليها في الموجود من صحيح ابن خزيمة.

أَنْدَعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ ﴿الأنعام: ٧١﴾، وقال تعالى - على لسان الرسل -: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَيْنَا سُبُلًا﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ﴿٩﴾ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾ فَلَا أَقْلَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾﴾ [البلد: ٨ - ١١].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسيأتي المزيد - إن شاء الله - عند إبطال الشرك.

المطلب الثاني

(دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة)

الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل في هذا الباب على استحقاق صاحبه للعبادة، أما دلالته على توحيد العبادة واستحقاق الله ﷻ أن يفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما ينافي التعبد فطرة وعقلاً.

وعلى هذا فكل ما جاء في الكتاب والسنة من صفات الجلال والكمال الثابتة للرب - تبارك وتعالى - فإنها أدلة على استحقاقه لأن يفرد بالعبادة؛ إذ لم يشاركه أحد في شيء من ذلك الكمال الإلهي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص [يعني: آيات الصفات لمجرد تقرير صفات الكمال؛ بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردّاً على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردّاً على المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل»^(١)

وبهذا الاعتبار فإن جميع معاني الربوبية السابق ذكرها في دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة تدخل في هذا النوع من الدلالة.

(١) مجموع الفتاوى (٨٢/٦، ٨٣).

ومن الأمثلة الظاهرة في القرآن على هذا النوع من الدلالة:

١ - ما جاء في أعظم آية^(١) في كتاب الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥، ونحوها في آل عمران: ١]، والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهاذين الاسمين من الأسماء الحسنی، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة.

وذلك أن هاذين الاسمين متضمنان لسائر صفات الكمال، وعليهما مدار الأسماء الحسنی كلها، فإن الحياة لا تكون أكمل حياة وأتمها إلا بثبوت كل كمال يُضاد نفيه كمال الحياة، وكذلك القيومية تتضمن كمال الغنى والقدرة، فالمتصف بها قائم بنفسه، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، مقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته^(٢)

٢ - ومما يجمل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَكَادُّوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥].

فقد رُتّب الأمر بالدعاء^(٣) في هذه الآية بالفاء، على ما سبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الألوهية عن غير الله تعالى.

٣ - ومما هو صريح في الاستدلال بتفرد الله تعالى بالكمال على تفردَه باستحقاق العبادة سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]. فإن الآية الأولى منها تدل على تفرد الله تعالى بالكمال المطلق «فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه»^(٤)

والثانية: تدل على أن الله تعالى هو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج،

(١) ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث أبي بن كعب، في صلاة المسافرين، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، (٤٦٥/١)، برقم (٨١٠).

(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (٩٠/١ - ٩٢).

(٣) الدعاء هنا يشمل النوعين: دعاء المسألة، ودعاء العبادة، انظر: الفرق بينهما في تيسير العزيز الحميد (ص ٢١٥، ٢٢٧).

(٤) تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية (ص ٢٩).

وهذا هو معنى الصمد على أحد القولين^(١)

فعلى هذا يكون مجيء قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] بين ذكر الكمال في أول السورة والتنزيه في آخرها من جنس الاستدلال بالكمال على أن صاحبه هو المستحق لأن يفرد بالعبادة والمسألة دون غيره.

٤ - ومن هذا الضرب من الاستدلال قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾^(٢) [مريم: ٦٥].

وقد مر ذكر هذه الآية في دلالة الربوبية على توحيد العبادة، أما هنا فالدلالة المقصودة كامنة في مجيء قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥] بعد الأمر بالعبادة وبالاصطبار عليها، فإن هذه إشارة إلى دلالة التفرد بالكمال على استحقاق التفرد بالعبادة، فكأنه قال: هل تعلم له سمياً فيستحق أن يعبد معه؟!

٥ - ومن الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة: ذكر الأسماء الحسنى والصفات العلى الدالة على الكمال بعد ذكر كلمة التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨]، وقوله: ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّكَ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦، ١٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُو الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْغَنِيُّ الْقَهَّارُ﴾ [ص: ٦٥]، وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢].

٦ - وأوضح من ذلك دلالة على التوحيد مجيء تنزيه الله سبحانه عن الشرك بعد ذكر صفات الكمال، في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ

(١) تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية (ص ١٣).

(٢) معنى سمياً: شبيهاً أو مثلاً، انظر: جامع البيان (١٠٦/١٦).

الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٢﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

٧ - ومن الاستدلال بصفات الكمال الإلهية على وجوب توحيد الله بالعبادة ما قصه الله تعالى عن هدهد سليمان، من إنكار سجود سبأ للشمس من دون الله، قال تعالى فيما حكاه عنه: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَاٍ يَقِينٍ﴾ ﴿٢٢﴾ إني وجدتُ امرأةً تملكُهُمْ وأُوتيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ ﴿٢٦﴾ [النمل: ٢٢ - ٢٦].

والشاهد أن الهدهد استدل على توحيد العبادة بأن الله تعالى هو وحده الذي يُخرج المخبوء في السماوات والأرض، وقد فُسِّر ذلك بأنه المطر والنبات^(١)، فهذا استدلال بكمال القدرة على أنه لا يستحق العبادة غير الله تعالى، ثم أردف ذلك بذكر صفة العلم مستدلاً بها على نفس المطلب.

(١) انظر: ترجيح أساليب القرآن، لابن الوزير (ص ٤٣، ١٥٩ - ١٦٣).

المبحث الثاني

(إبطال الشرك في العبادة)

تقدمت دلالة القرآن على تفرد الله تعالى باستحقاق العبادة، استناداً إلى تفرده بالربوبية والكمال المطلق.

ونعرض هنا إثبات القرآن لهذا المطلب من خلال صورة أخرى لهذا الاستدلال، ألا وهي إبطال عبادة الآلهة المتخذة من دون الله تعالى، وذلك ببيان أمرين:

الأول: أنها لا تتصف بشيء من معاني الربوبية.

الثاني: أنها متصفة بالنقص المنافي لاستحقاق العبادة.

وسنرى أن هذه الصورة للاستدلال بالربوبية على العبادة هي الأكثر مجيئاً في الكتاب والسنة، وإن كانت في جوهرها لا تختلف عن الصورة السابقة.

المطلب الأول

(تجرد الشركاء من الربوبية)

تقدم أن أبرز معاني الربوبية: الخلق، والملك، والتدبير، وفيما يلي عرض لإبطال القرآن عبادة الشركاء، بدلالة تجردهم من هذه المعاني.

أولاً - أن الشركاء لا يخلقون شيئاً بل يُخلقون:

قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾

[الفرقان: ٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ الَّذِي تَدْعُوهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ

اجْتَمِعُوا لِلَّهِ^(١) [الحج: ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]،

والمعنى: أياكون هذا مثل هذا في استحقاق العبادة؟!^(٢)

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠].

وفي هذه الآية وآية الفرقان السابقة زيادة معنى على بقية الآيات، وهي أن هذه الآلهة المزعومة مع كونها لا تخلق، فهي نفسها مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن خالقها أحق منها بالعبادة^(٣)

وقال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ

فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [لقمان: ١١].

قال ابن القيم معلقاً على هذه الآية: «فَلِلَّهِ مَا أَحْلَى هَذَا اللفظ وأوجزه،

وأدله على بطلان الشرك؛ فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئاً مع الله طولبوا بأن يروه إياه، وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلهيتها باطلاً ومحالاً»^(٤)

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ

شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦].

وقال تعالى: ﴿قُلِ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا

مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [فاطر: ٤٠، ونحوها في الأحقاف: ٤].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ

الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس: ٣٤].

(١) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين (١/٢٣٥، ٢٣٦)، والصواعق المرسلة له (٤٦٦/٢، ٤٦٧).

(٢) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (٩٢/١٤).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي (١٥/٢٠).

(٤) الصواعق المرسلة (٤٦٥/٢).

ثانياً - أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك :

قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ فِيهِمَا مِنْ شَرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ (سبأ: ٢٢).

وهذه الآية كما يقول ابن القيم: أخذت على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سدٍّ وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالِكاً للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكاً لمالكها، أو ظهيراً، أو وجيهاً ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت انتفت أسباب الشرك وانقطعت موادّه^(١)

وقال تعالى: ﴿أَمْ أَخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (٤٣) قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ (١٣) [فاطر: ١٣].

ثالثاً - أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير :

احتج بعض السلف بقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ الْخَيْرُ بِكَ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٦١) تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٦٧﴾ [آل عمران: ٢٦، ٢٧] على بطلان دعوى النصارى إلهية عيسى عليه السلام؛ حيث كانوا يحتجون عليها بأنه يحيي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخلق الطير من الطين، ويحدث بالغيوب، وغير

(١) باختصار من الصواعق المرسلة (٢/٤٦١، ٤٦٢).

(٢) القطمير: الغشاء الذي على نواة التمر. انظر: معاني القرآن، للنحاس (٥/٤٤٨).

ذلك مما جعله الله تعالى آية لنبوته، فإن من سلطان الله تعالى وقدرته ما لم يعطه عيسى، وذلك مثل تمليك الملوك، واصطفاء الأنبياء، وإيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل، وإخراج الحي من الميت، والميت من الحي، ورزق من شاء الله تعالى بغير حساب، فكل ذلك لم يُسلط عيسى عليه، ولم يملكه، ولو كان إلهاً لكان ذلك كله إليه، ومعلوم لدى النصارى أن عيسى عليه السلام كان يهرب من الملوك من بلد إلى بلد^(١)

ومن أنواع التدبير التي أبطل الله عبادة الشركاء بالتجرد منها:

١ - عدم النفع والضرر:

وقد امتلأ القرآن بترديد هذا الدليل على بطلان عبادة غير الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

* قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَاتَخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الرعد: ١٦]، وإذا كانت لا تملك ذلك لأنفسها فكيف تملكه لعابديها؟!

* ما ذكره الله تعالى من قول مؤمن يس: ﴿أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدِ الْرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾ [٢٣، ٢٤].

فهو استدل على بطلان عبادة هذه الآلهة بكونها لا تنفعه وقت حاجته إليها؛ إذ لا تملك من القدرة ما تُنقذه به من الضر لو أصابه الله تعالى به، كما أنها لا تملك من الجاه والمكانة عند الله تعالى ما يشفع له في دفع ذلك الضر، فبأي وجه تستحق تلك الآلهة العبادة^(٢)

* ما قصه الله تعالى من استنكار إبراهيم على قومه في قوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ [١٦] أَيْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ

(١) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (٢٢٧/٣)، وقد أسند ابن جرير هذا المعنى عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام، وهو من فقهاء السلف وقرائهم، توفي ما بين عامي ١١٠ و١٢٠هـ، انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (٨١/٩، ٨٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٤٩٧/٢).

مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]؛ أي: أفلا تعقلون أن الذي يستحق العبادة إنما هو مالك النفع والضرر، دون من لا يملك ذلك؟!!

* ما ذكره الله تعالى في معرض إبطال ألوهية المسيح وأمه حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً^(١)

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن هذه الآلهة لا تنفع أحداً ولا تضره أبداً، سواء عبدها أم لم يعبدها، وأن ذلك دليل على بطلان عبادتها.

ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣]، فإن هذه الآية إنما أثبتت النفع والضرر للمدعو على هيئة اسم مضاف إليه، والشئ يضاف إلى الشئ لأدنى ملابسة، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرٌ أَلِيلٍ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، في حين نفت الآية التي قبلها قدرة غير الله تعالى على الضر والنفع، حيث كان المنفي فيها هو فعلهم الضر والنفع، قال تعالى: ﴿يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ﴾ [الحج: ١٢]، وفي هذه الآية قال: ﴿يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣] ولم يقل: يضر أعظم مما ينفع، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقاً يقتضي الإضافة، كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، ولو جعل فاعل الضر فإنما هو بهذا الاعتبار، وهو أنه سبب فيه، لا أنه هو الذي فعله، وبهذا البيان يظهر مزيد إبطال لإلهية هذه المعبودات، من حيث إنها ليست فقط لا تنفع ولا تضر مطلقاً؛ بل ضررها الحاصل لعابديها أيضاً ليس صادراً منها^(٢)

(١) انظر: مثلاً: (الأنعام: ٧١، يونس: ١٨، ١٠٦، ١٠٧، الإسراء: ٥٧، مريم: ٤٢، الفرقان: ٣، ٥٥، الزمر: ٣٨، طه: ٨٩، الشعراء: ٧٣، الحج: ١٢، ١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٥/ ٢٧١ - ٢٧٤).

٢ - عدم الهداية للحق، أو الاهتداء إليه :

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي^(١)﴾ إِلَّا أَنْ يَهْدِيَهَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ [يونس: ٣٥]

وكما في قوله تعالى منكرأ على قوم موسى اتخاذهم العجل إلهأ: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلَمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨].

ووجه الدلالة هنا على بطلان الشركاء ظاهر، فإن الهداية بجميع أنواعها من أعظم الضرورات والمطالب، ولا بد للمعبود إن كان إلهأ حقأ أن يملكها لعباديه، وحيث انتفت الهداية عن غير الله تعالى دل ذلك على بطلان عبادة غيره.

٣ - عدم امتلاك الرزق :

كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣].

وكما في قول الخليل عليه السلام: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾ [العنكبوت: ١٧].

وكما دل عليه قوله تعالى: ﴿أَمْنَ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَكُمْ﴾ [الملك: ٢١]؛ أي: من شركائكم الذين تعبدون من دون الله تعالى يستطيع أن يرزقكم إن أمسك الله تعالى رزقه عنكم^(٢)؟! فإن كنتم تعلمون أنه لا رازق إلا الله فالتزموا ألا تعبدوا غيره.

وكما قال ﷻ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُعِيْذُكُمْ ثُمَّ يُعِيْذُكُمْ هَلْ مِنْ

(١) يَهْدِي؛ أي: يَهْتَدِي، وعبر عن الشركاء بما يدل على أنها قابلة للاهتداء وبمن التي للعاقل مع كونهم ليسوا كذلك؛ لأنهم نزلوها منزلة من يعقل، أو لوجود الهداية في بعض الشركاء، كعيسى والملائكة وعزير. انظر: زاد المسير (٣١/٤)، وحاشية الشهاب على تفسير البياضوي (٢٧/٥)، وقد فسر الفراء الاهتداء في آخر الآية بأنه الانتقال من مكان إلى مكان، انظر: معاني القرآن (٤٦٤/١)، ولا يخفى بعده وعدم توافقه مع قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٥].

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤٢١/٤).

شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ دَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤﴾ [الروم: ٤٠].

٤ - عدم النصرة:

وقد نبّه الله تعالى إلى هذه الدلالة في مواضع عدة، كما في قوله ﷻ: ﴿أَمَنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَصْرُكُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنَّ الْكُفْرَونَ إِلَّا فِي عُرْوٍ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ٢٠]، وقوله في وصف الشركاء: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا﴾ [الأعراف: ١٩٢]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ نَادَعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وجاء الاحتجاج صراحة على بطلان عبادة الآلهة بدلالة حلول العذاب بعابديها جزاء عبادتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَصَرَفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٧﴾ فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا ءَالِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأحقاف: ٢٧، ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيرٍ ﴿١٠١﴾﴾ [هود: ١٠٠، ١٠١]، وهذان السياقان يدلان على بطلان الشرك في العبادة من وجهين:

الأول: أنها لو كانت حقاً ما عذبوا.

الثاني: أن معبوداتهم لم تدفع عنهم العذاب، فدل على أنها ليست أهلاً لأن تعبد.

المطلب الثاني

(إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص)

سبقت الإشارة إلى أن من لم يتصف بالكمال المطلق لزمه الاتصاف بالنقص، وأن هذا منافٍ للتعبد فطرة وعقلاً، والقرآن مملوء بالاستدلال العقلي على بطلان الشرك من هذا الباب، وهو مع دلالته على بطلان عبادة غير الله تعالى، يدل دلالة صريحة على ثبوت صفات الجلال والكمال للإله الحق، كما سبق بيانه، ومن الإشارات الإجمالية إلى هذا الدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلُوبًا سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣].

ووجه الشاهد في هذه الآية : أن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله تعالى المأمور به في الآية يكشف حقيقة حالها ؛ فإنها إن سُمِّيت بأسماء الإله الحق ، كالحَيِّ القيوم الخالق البارئ ، ظهر زيفها ، من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها ، وإن سُمِّيت بأسمائها الحقيقية ، كالحجارة والأصنام وغيرها من سائر المعبودات من دون الله ، ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص .

يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الآية :

«قد حام حول معنى هذه الآية كثير من المفسرين ، فما شفوا غليلاً ، ولا أرووا غليلاً ، وإن كان ما قالوه صحيحاً ، فتأمل ما قبل الآية وما بعدها يُطْلَعُكَ على حقيقة المعنى ، فإنه سبحانه يقول : ﴿ أَفَنَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ [الرعد : ٣٣] ، وهذا استفهام تقرير ، يتضمن إقامة الحجة عليهم ، ونفي كل معبود مع الله ، الذي هو قائم على كل نفس بما كسبت ، بعلمه وقدرته ، وجزائه في الدنيا والآخرة ، فهو رقيب عليها ، حافظ لأعمالها ، مجاز لها بما كسبت ، فإذا جعلتم أولئك شركاء فسموهم إذاً بالأسماء التي يسمي بها القائم على كل نفس بما كسبت ؛ فإنه سبحانه يسمي بالحَيِّ القيوم ، المحيِّ المميت ، السميع البصير ، الغني عما سواه ، وكل شيء فقير إليه ، ووجود كل شيء به ، فهل تستحق آلِهَتكم اسماً من تلك الأسماء ؟ !

فإذا كانت آلهة حقاً فسموها باسم من هذه الأسماء ، وذلك بهتٌ بيِّن ، فإذا انتفى عنها ذلك عُلم بطلانها كما عُلم بطلان مسماها .

وأما إن سمّوها بأسمائها الصادقة عليها ، كالحجارة وغيرها من الجمادات ، أو البقر وغيرها من الحيوانات ، أو الشياطين ، أو الكواكب المسخرات تحت أوامر الرب ، وغيرها من الأسماء التي هي أسماء مخلوقات محتاجة ، مدبرة مقهورة ، فهذه أسماؤها الحق ، وهي تبطل إلهيتها ؛ لأن الأسماء التي من لوازم الإلهية مستحيلة عليها ، فظهر أن تسميتها آلهة من أكبر الأدلة على بطلان إلهيتها ، وامتناع كونها شركاء لله ﷻ^(١)

(١) مجموع الفتاوى (١٥/١٩٦ ، ١٩٧) [بتصرف] .

ومن صفات النقص التي نبّه القرآن إلى دلالتها على بطلان عبادة الموصوف بها ما يلي:

أولاً - عدم السمع والبصر:

وهذا مما استدل به إبراهيم عليه السلام على أبيه في بطلان عبادته الأصنام، حيث قال فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿يَتَّبِعْتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، وعلى قومه حيث سألهم عن آلهتهم: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢]، وجعلها الله تعالى علامة على بطلان دعاء غيره، حيث يقول: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُونَ بَشِرِكِكُمْ وَلَا يَنْتَفِكُ مِنْكُمْ خَيْرٌ﴾ [فاطر: ١٤]. ويقول ﷻ: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾^(١) [الأعراف: ١٩٥]. ويقول ﷻ: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرْتَنِّمُ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾^(٢) [الأعراف: ١٩٨].

وجه الاستدلال في هذه الآيات ظاهر من بيان أن هذه الآلهة المدعوة من دون الله تعالى هي أقل حالاً ممن يدعوها ويستغيث بها، وهم أقدر منها على القيام ببعض مصالحهم، حيث فقدت الجوارح التي هي أدوات الكسب، التي يُناط بها النفع والضرر، فكيف يصح أن تُرفع إلى مقام الألوهية مع أن الحس والمشاهدة يشهدان بكونها دون الصفات البشرية؟!^(٣)

ثانياً - عدم القدرة على الكلام:

وقد نبّه الخليل إبراهيم عليه السلام إلى دلالة هذا الوصف على نقص الأصنام،

(١) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين (١/١٩٩، ٢٠٠).

(٢) في المراد بهذه الآية قولان كلاهما يحتمله السياق، الأول: أنهم أصنام، وزوي عن السدي. والثاني: أنهم المشركون، وروي عن مجاهد، والاستشهاد بالآية هنا على الأول، انظر: جامع البيان (٩/١٥٣، ١٥٢).

(٣) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٩/٥٢٩).

مما يدل على بطلان إلهيتها، حيث قال لها فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿مَا لَكُمْ لَا نَطْقُونَ﴾ (٩٢) ﴿١﴾ [الصفات: ٩٢]، ونَبَّه قومه إلى ذلك حيث قال لهم فيما أخبر الله: ﴿فَسْتَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ ﴿٩٣﴾ [الأنبياء: ٦٣].

وقال تعالى عن قوم موسى وعبادتهم العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ إِلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ ﴿٨٩﴾ [طه: ٨٩].

فاستدل بعدم مخاطبته لهم على بطلان عبادته وألوهيته، ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ ﴿١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وفي هذا المعنى ما ضرب الله تعالى من المثل لنفسه ولما يُعبد من دونه، حيث قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ﴿٧٦﴾ [النحل: ٧٦].

قال ابن القيم: «فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم، لا يعقل ولا ينطق؛ بل هو أبكم القلب واللسان، قد عدم النطق القلبي واللسان»^(٢)، ومع هذا فهو عاجز ولا يقدر على شيء البتة، وعلى هذا فأينما أرسلته لا يأتيك بخير، ولا يقضي لك حاجة، والله سبحانه حي قادر متكلم، يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد»^(٣).

ثالثاً - حاجتها للطعام والشراب، وأنها مخلوقة مفتقرة فانية:

وسبب كون الطعام والشراب صفة نقص هو منافاتها الغنى المطلق، والحياة الكاملة، واستلزامها كثيراً من الآفات، كقضاء الحاجة، والجوع والعطش، والموت، وغير ذلك من اللوازم التي لا تليق بمقام الألوهية؛ لذلك

(١) وقد قال إبراهيم عليه السلام ذلك تهكماً واستهزاء بالأصنام، واحتقاراً لشأنها، ولا يمنع هذا من تضمن الآية للدلالة المذكورة.

(٢) كذا، ولعلها: اللساني.

(٣) إعلام الموقعين (١/٢١٢).

نَزَّهَ اللهُ تَعَالَى نَفْسَهُ عَنْهَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، عَلَى قِرَاءَةِ مَنْ قَرَأَ الْفِعْلَ الثَّانِي بَفَتْحِ الْيَاءِ وَالْعَيْنِ، وَهِيَ قِرَاءَةُ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ وَمُجَاهِدٍ وَالْأَعْمَشِ، وَهِيَ مُوَافِقَةٌ لِأَحَدِ الْأَقْوَالِ فِي تَفْسِيرِ الصِّدِّيقِ، وَهُوَ أَنَّهُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ، وَلَا يَأْكُلُ الطَّعَامَ^(١)، وَبِهَذِهِ الْحُجَّةِ أَبْطَلَ اللهُ تَعَالَى أَلُوْهِيَّةَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ الَّتِي ادَّعَاهَا النَّصَارَى، حَيْثُ يَقُولُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِكُلَّانِ الْطَّعَامِ أَنْظَرُ كَيْفَ بُنِيَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظَرُ أَنَّ يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥].

فهذه الآية الكريمة أبطلت ألوهية المسيح وأمه من وجهين كما يقول ابن القيم:

«الأول: حاجتهما إلى الطعام والشراب، الدالة على ضعف بنيتهما عن القيام بنفسيهما، ومن هذا حاله لا يكون إلهاً؛ إذ من لوازم الإله أن يكون غنياً.

الثاني: استلزام ذلك حصول الفضلات القذرة، التي يتنزّه عنها مقام الألوهية؛ ولهذا - والله أعلم - كُنِيَ عنها في الآية بلازمها الذي هو أكل الطعام.

فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبةً وولداً من هذا الجنس؟! ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة التي يُستحيا منها، ويُرغب عن ذكرها»^(٢).

وأما الموت فهو من لوازم الطعام والشراب كما سبق، ولا تخفى منافاته للاتصاف بكمال الحياة اللائقة بمقام الألوهية، فنَزَّهَ اللهُ تَعَالَى نَفْسَهُ مِنْ ذَلِكَ

(١) انظر: أضواء البيان (٢/ ١٦٦، ١٦٧)، وانظر: هذه القراءة الشاذة في إتحاف فضلاء البشر، للبنا (٢/ ٦)، حيث ذكرها عن الحسن والمطوّعي.

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣)، [بتصرف].

بقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ آلِهِنَا الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَيَّحْ بِحَمْدِهِ﴾ [الفرقان: ٥٨]، كما أشار إلى دلالة على بطلان ألوهية المتصف به كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

ومعنى كونها أمواتاً في هذه الآية: أنها جمادات لا حياة فيها، فكل ما كان خالياً من الحياة صح وصفه بالموت، ولو لم يقبل الحياة أصلاً، وكان أنقص مما هو موصوف بالحياة^(١)

ولا شك أن في هذا الدليل أبلغ الرد على عباد القبور، والمستغيثين بالموتى، وعلى من يعتقد فيهم القدرة على النفع والضرر، أو التصرف والتدبير شيء من أحوال الخلق.

وقد استدلل نبينا ﷺ بهذا الوصف على بطلان ألوهية المسيح ﷺ كما هي دعوى النصارى.

فقد روى ابن جرير الطبري بإسناده عن الربيع^(٢) قال: إن النصارى أتوا رسول الله ﷺ فخاصموه في عيسى ابن مريم، وقالوا له: من أبوه؟ وقالوا على الله الكذب والبهتان، لا إله إلا هو، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، فقال لهم النبي ﷺ: «ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟!». قالوا: نعم.

قال: «ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟!».

قالوا: بلى. إلى آخر الحديث^(٣) وقد أكد الله تعالى بطلان ألوهية عيسى ﷺ بالتنبيه إلى بشريته، وأنه كغيره من الناس، يعتريه ما يعترهم من الأحوال والأطوار، حتى قال ابن

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص ١٦٠).

(٢) هو: ابن أنس البكري، روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن البصري، توفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠ هـ. انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (٢٠٧/٣).

(٣) جامع البيان (١٠٨/٣، ١٠٩)، والحديث مرسل، وقد ذكره ابن تيمية في الجواب الصحيح (١٩٦/١).

جريير في قوله تعالى في وصف عيسى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦] إن الله تعالى إنما أخبر بأنه يتكلم كهلاً، مع أن الغالب أن الناس يتكلمون كذلك، تأكيداً على مماثلته لغيره من الناس، وأنه كان يعاني ما يعانيه غيره من التقلب في الأحداث طفلاً ثم كهلاً، ومرور الأزمنة والأيام عليه من صغر إلى كبر، ومن حال إلى حال، مما لا يجوز على الإله الحق^(١)

رابعاً - أفولها واحتجابها:

وبهذا احتج إبراهيم عليه السلام على بطلان عبادة قومه للكواكب، كما قصي الله تعالى عنه ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازِرُ أَتَتَّخِذُ آصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٦﴾ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٤، ٧٦] ^(٢) ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦] الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا﴾ [الأنعام: ٨٣] ^(٣) ﴿ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣]، ويتبين وجه دلالة الأفول على بطلان عبادة الآفل بأمور، منها:

١ - أن الأفول مغيب واحتجاب عن الخلق، والشأن في الإله الحق أن يكون دائم الشهود والمرافقة لخلقه، ليدبر شؤونهم، ويقوم على مصالحهم،

(١) انظر: جامع البيان (٣/ ٢٧٢).

(٢) هل كان إبراهيم في قوله عن الكوكب: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ ناظراً يبحث عن الحقيقة وينشدها، أم أنه كان مناظراً لقومه يريد إقامة الحجة عليهم، مع اطمئنان قلبه ومعرفته لربه؟ قولان للعلماء، وأكثر المحققين على الثاني، وممن رجح الأول ابن جريير في تفسيره (٧/ ٢٥٠)، وابن الوزير اليماني في البرهان القاطع (ص ١٠٦) وما بعدها، وممن رجح الثاني الحافظ ابن كثير في تفسيره (٢/ ١٦٩، ١٧٠)، والشنقيطي في أضواء البيان (٢/ ١٨٠)، ونص على أن القرآن يبطل القول الأول، وإن كان لفظ الآية يحتمل القولين.

(٣) التحقيق أن قول إبراهيم: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ داخل في هذه الحجة، خلافاً لمن زعم أن الحجة مختصة بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمُ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]، انظر: آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي (٢/ ٨٢، ٨٣).

فدل مغيب الكوكب والشمس والقمر على بطلان عبادتهما؛ لأنها لا تُغني شيئاً عن عابديها حال مغيبها^(١).

٢ - ما ذكره صاحب تفسير المنار، من أن العاقل السليم الفطرة والذوق، لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحب الذي هو دون حب العبادة، فكيف بحب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكملها؟! فإنه لا يجوز أن يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفل، ولا ينسى ولا يذهل، والظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بحكمته ولطفه الخفي فيه^(٢).

وقد زعم كل من المتفلسفة وأهل الكلام أن الأفول في هذه الآيات معناه الحركة والتغير، وأن إبراهيم استدل على بطلان ربوبية الكواكب بطريقة **الأعراض** والأجسام، حيث جعل **حلول الحوادث** بهذه الكواكب دليلاً على حدوثها، على قول **المتكلمين**^(٣)، أو أنه جعل أفولها دليلاً على إمكانها على قول الفلاسفة^(٤).

وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول من الوجوه التالية:

١ - لو كان قول إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] معناه: هذا رب العالمين، لكانت الحجة عليهم لا لهم:

لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع الأفول^(٥).

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٧/ ٣٢٠، ٣٢١).

(٢) انظر: تفسير المنار (٧/ ٥٥٨).

(٣) انظر: تفسير الرازي (١٣/ ٥٤)، وانظر: ردّ شيخ الإسلام على استدلال الرازي بهذه الآيات على نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى في درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢١٦).

(٤) انظر: مناهج الأدلة، لابن رشد (ص ٥٢)، وانظر: ردّ ابن تيمية عليه في درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٨٢)، وما بعدها. وانظر: أيضاً ردّ ابن تيمية على القرامطة في استدلالهم بهذه الآيات على مذهبهم الفاسد في درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٥ - ٣١٧).

(٥) انظر: منهاج السُّنة (٢/ ١٩٦).

٢ - أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، لا الحركة والانتقال، ويطلق على ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، كما يطلق على غروب هذه الأجرام^(١)

٣ - أن إبراهيم عليه السلام لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت الكواكب استدل بذلك، ولم ينتظر حتى المغيب، ولكان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول.

٤ - أن إبراهيم لم يكن يعني بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] أنه رب العالمين على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومه ولا غيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه رباً يعبد له لينال بذلك أغراضه، كما كان عباد الكواكب يفعلون ذلك، وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع؛ بل مشركين به^(٢)

وبهذا يظهر أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بصدد إبطال عبادة قومه لغير الله تعالى، وأنه إنما احتج بالأفول على هذا المطلب لا غير، وأن الأفول والمغيب والاحتجاب صفات نقص تدل على بطلان عبادة من يتصف بها.

وإذا تقرر هذا، فقد يرد سؤال عن كيفية الجمع بينه وبين قول النبي ﷺ عن ربه - تبارك وتعالى - فيما رواه مسلم بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه: «حجابه النور» وفي رواية «النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»^(٣)، وكذلك ما جاء عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

(١) انظر: شرح حديث النزول، لابن تيمية (ص ٤٢٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٥٦/٨)، وانظر: هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٩ - ١١٢، ٣١١ - ٣١٧، و ٣٥٥/٨، ٣٥٦)، ومنهاج السنة (١٩٤/٢ - ١٩٦)، ومجموع الفتاوى (٢٥٣/٦ - ٢٥٦)، والرد على المنطقيين (٣٠٤ - ٣٠٧)، وشرح حديث النزول (٤٢٣ - ٤٢٦). وانظر: كلام الدارمي في رده على بشر المريسي في عقائد السلف (٤١٢، ٤١٣)، وموافقة ابن الوزير، لابن تيمية في هذا النقد في كتابه البرهان القاطع (ص ١٠٣، ١٠٤)، مع مخالفته له في أن إبراهيم كان ناظراً لا مناظراً كما يرجح ابن تيمية وغيره.

(٣) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله ﷺ: «إن الله لا ينام»، وفي قوله: «حجابه النور». (١/ ١٤١)؛ حديث رقم (١٧٩).

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴿البقرة: ٣﴾ أنه الله تعالى^(١)

والجواب: أنه لا إشكال هنا البتة؛ فإن الله تعالى رقيب شهيد على خلقه لم يغيب عنهم طرفة عين، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة: ٦]، وكما قال النبي ﷺ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة: «وأنت الباطن فليس دونك شيء»^(٢)، وليس احتجابه عن خلقه كاحتجاب الكواكب وأفولها ومغيبها، وإنما احتجب ﷺ بحجاب النور، للحكمة التي بينها الحديث، وهي أن يحترق خلقه بسبحات^(٣) وجه - تعالى وتقدس -، فاحتجابه - تبارك وتعالى - إنما كان لكمال عظمته وهيبته وجلال أنواره ولنقص الخلائق وقصورهم عن إطاقه تلك الأنوار القدسية، روى الإمام مسلم بسنده عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «نور أنى أراه»^(٤)، فعدم رؤية الباري تعالى رؤية حسية في الدنيا إنما انتفت لقيام مانع في الأبصار، لا لمغيب العزيز الجبار، وسوف يزول هذا المانع بقدره الله تعالى في الآخرة، في حق المؤمنين الموعودين برؤية ربهم في الجنة.

أما الإخبار عن الله تعالى بالغياب، المأخوذ من تفسير بعض السلف لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، فقد يُتوهم تعارضه مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]، ومع ما تقرر سابقاً من أن الغياب والأفول والاحتجاب صفة نقص جعلها الخليل دليلاً على بطلان عبادة الكوكب.

والواقع ألا تعارض إطلاقاً، وذلك أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية، يراد به ما غاب عنا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا لم يدركنا، والله سبحانه ليس غائباً، ولكن لما لم يره العباد كان غيباً؛ ولذا يدخل في

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥١/١٤).

(٢) الصحيح، كتاب الذكر، باب ما يقول عند النوم، (١٦٥٥/٤)، حديث رقم (٢٧١٣).

(٣) قال النووي: «قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه»، شرح صحيح مسلم (١٣/١٤).

(٤) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله ﷺ: «نور أنى أراه».. (١٤١/١)، حديث رقم (١٧٨).

الغيب الذي يؤمن به وليس هو بغائب، فإن الغائب اسم فاعل، وأما الغيب فهو مصدر، فتسميته باسم المصدر دون الفاعل فيه تنبيه على النسبة إلى الغير؛ أي: ليس هو بنفسه غائباً، إنما غاب عن غيره أو غاب غيره عنه، فالمعنى في كونه غيباً هو انتفاء شهودنا له^(١)

خامساً: عجزها عن الدفاع عن نفسها والكيد بأعدائها:

وهذا معنى قوله تعالى في وصف الشركاء: ﴿وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ (١٦٦) [الأعراف: ١٩٢، ١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مَتَّانٌ يُصْحَبُونَ﴾ (٤٢) [الأنبياء: ٤٣]، وبهذا الوصف فيها أراد الخليل عليه السلام أن يدل قومه على بطلان عبادتها حين حطمتها، كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَرَأَى عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (٩٣) [الصفات: ٩٣]، وقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (٥٨) إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُم كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (٦٣) [الأنبياء: ٥٨ - ٦٣].

وقد رُوي في السيرة أن عمرو بن عمرو بن الجموح^(٢) كان قد اتخذ في داره صنماً من خشب يقال له: مناة، فكان ابنه معاذ يسري بالليل هو ومعاذ بن جبل على ذلك الصنم فيطرحونه منكساً على رأسه في حفرة يتخذها الناس للعدرة، فإذا أصبح عمرو قال: ويلكم، من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ فيأخذه ويغسله ويطيبه، ثم يعود المعاذان إلى فعلهما فيه، فلما أكثرا عليه، جاءه عمرو بسيفه فعلقه عليه وقال له: إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى؛ فإن كان فيك خيرٌ فامتنع، فهذا السيف معك، فغدا عليه الشابان، فأخذ السيف من عنقه، ثم قرنا به كلباً ميتاً، وألقياه في بئر، فلما رآه عمرو على تلك الحال ثاب إلى عقله، وأسلم وحسن إسلامه، وأنشأ يقول في صنمه:

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/٥٢، ٥٣).

(٢) هو: الصحابي الجليل عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة الأنصاري السلمي، من سادات الأنصار، استشهد يوم أحد، وبشره النبي ﷺ بالجنة. انظر: الإصابة (٢/٥٢٢، ٥٢٣).

والله لو كنت إلهاً لم تكن أنت وكلب وسط بئر في قرن
أف لملقاك إلهاً مستدن الآن فتشناك عن سوء الغبن^(١)

وأما عجز الآلهة عن الكيد بأعدائها، فقد اتخذها الأنبياء برهاناً على بطلانها، واحتجوا به على المشركين، حيث تحدوهم غاية التحدي أن يلحقوا بهم هم وشركاؤهم أدنى أذى، وذلك على الرغم مما صرح به الرسل من احتقار وتسفيه لشأن هذه الآلهة ومن يعبدها، ووصفها بما هي أهله من العجز والنقص، كما ذكر الله تعالى ذلك عن بعض أنبيائه:

فقال عن نوح عليه السلام: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَفْقَرُونَ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بَيِّنَاتٍ عَلَى اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ غَمَةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١].

وقال عن هود عليه السلام حين قال له قومه: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوِّهِ قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ وَآشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [هود: ٥٤ - ٥٦].

وقال في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: ٨١] الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠ - ٨٢].

وأمر نبيه محمداً - عليه أفضل الصلاة والسلام - بقوله: ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ﴾ [الأنعام: ١٩٥، ١٩٦].

(١) السيرة النبوية، لابن هشام (١/٤٥٢، ٤٥٣) باختصار.

سادساً: أنها ترد النار:

كما دل عليه قوله تعالى في كفار قريش: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ﴾ (٩٨) لَوْ كَانَتْ هَتُولاَءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٩٩﴾ [الأنبياء: ٩٨، ٩٩].

وهذا الوصف في الحقيقة ليس دليلاً عقلياً مستقلاً قائماً بذاته على بطلان إلهية هذه الأصنام، أو غيرها من المعبودات التي ترد النار مع عابديها؛ لأن دلالة إذاً تكون متوقفة على ورود هذه الآلهة المزعومة النار، وهي لما ترد، والحاصل أن الخطاب بهذه الآية وجه إلى الكفار في الدنيا قبل حصول الورد، فلذلك لا يقال: إنه دليل تام مستقل على بطلان الآلهة إلا بعد ورودها النار مع عابديها، وشهودهم ذلك.

ويقال عن دلالة هذه الآية - كما عبر سيد قطب -: إنه «برهان وجداني، ينتزع من هذا المشهد المعروض عليهم في الدنيا، وكأنما هو واقع في الآخرة»^(١) فالآية إذاً أريد بها الزجر والتهديد في الدنيا، بعرض مشهد القيامة، والتبكيك والتوبيخ في الآخرة بعد حصول الورد.

ومما يدل على ذلك سياق الآيات قبلها وبعدها، فإنه ذكر قبلها قيام الساعة وما يحصل فيها من بهوت الكفار، وذعرهم، ودعوتهم بالويل والثبور، وتحسرهم على تفريطهم، ثم وجه الخطاب لهم ببيان مآلهم ومصيرهم، هم وآلهم، ثم جاءت هذه الآية موبخة لهم ومبكتة، زيادةً في التنكيل بهم، ثم جاء وصف حالهم في النار.

فقال تعالى في هذه الآيات: ﴿وَأَقْرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَقُولُونَ لَوْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (٩٧) ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَرَدُونَ﴾ (٩٨) لَوْ كَانَتْ هَتُولاَءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٩٩﴾ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾ [الأنبياء: ٩٧ - ١٠٠].

فظاهرٌ من السياق إذاً أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَتْ هَؤُلَاءِ إِلَهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: ٩٩]، أنه من تمام ما يقال لهم يوم القيامة، توبيخاً وتقريعاً لهم على ما كان منهم من عبادتها.

وإذ تقرر هذا فلا يتوجه الخطاب لهم في الدنيا بهذه الآية إلا على سبيل التخويف والتهديد، لا على سبيل الاحتجاج والاستدلال.

اللَّهُمَّ إلا أن يقال: إنه لا مانع من توجه هذا الاستدلال والاحتجاج عليهم باعتبار انضمامه إلى الدلائل والبراهين الأخرى القاطعة، التي دلت على بطلان عبادتها، وعلى صدق محمد - عليه الصلاة والسلام -، وأنه لا يخبر إلا بحق، وأن ما يذكره من ورودها النار واقع لا محالة، لما ثبت من صدقه وتأكد نبوته، فحينئذ يكون الخطاب موجهاً إليهم في الدنيا على سبيل الاحتجاج.

ومما يؤيد هذا التوجيه، أن كفار قريش لم يجادلوا النبي ﷺ في هذه الحجة من هذه الجهة، وما ورد عنهم البتة أنهم قالوا له: كيف تحتج علينا بأمر لم نسلّمه لك بعد، ولم نؤمن لك فيه؟! بل إنهم ذهبوا يجادلونه في أمر آخر غير هذه المسألة، وهو أنه إذا كان كل من عبد من دون الله سيدخل النار مع من عبده، فكيف الشأن بعيسى ابن مريم وقد عبده النصارى؟! حتى أنزل الله تعالى في الرد عليهم الآية التي بعد هذا السياق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فلا شك أن انصرافهم عن الطعن في الدليل على النحو الأول إلى التشغيب عليه على هذا النحو دال على أنهم لم يروا فيه مطعناً في أصل دلالاته؛ لما اقترن به واحتف من دلائل أخرى تدل على صدق النبي ﷺ وبطلان الأصنام، أو أنهم علموا أنه ما وجه إليهم على سبيل الدلالة المستقلة الفورية على بطلان الآلهة، كما تقدم آنفاً.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة ليست دليلاً تاماً مستقلاً على بطلان الآلهة، أو على الأقل موقوفة الدلالة على حصول الورود يوم القيامة، فما سبب إيرادها في هذا البحث الخاص بالأدلة العقلية؟

والجواب أنه ما كان لهذه الآية أن تورّد في هذا البحث، لولا ما ذكره الرازي في تفسيره لها من شبهة خطيرة، أظهرتها بمظهر ضعيف، لا يليق بأدلة القرآن وحججه المنزلة من لدن حكيم خبير، فقد قال الرازي عند تفسيره هذه الآية ما نصه:

«هاهنا سؤال: وهو أن قوله: ﴿لَوْ كَانَتْ هَؤُلَاءِ ءَالِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: ٩٩] - لكنّهم وردوها، فهم ليسوا آلهة - حجة، وهذه الحجة إما أن يكون ذكرها لنفسه أو لغيره، فإن ذكرها لنفسه فلا فائدة فيه؛ لأنه كان عالماً بأنها ليست آلهة، وإن ذكرها لغيره فإما أن يذكرها لمن يصدق بنبوته أو لمن يكذب بنبوته؛ فإن ذكرها لمن صدّق بنبوته فلا حاجة إلى هذه الحجة؛ لأن كل من يصدق نبوته لم يقل بالإلهية هذه الأصنام، وإن ذكرها لمن يكذب بنبوته فذلك المكذب لا يسلم أن تلك الآلهة يردون النار، ويكذبونه في ذلك، فكان ذكر هذه الحجة ضائعاً كيف كان، وأيضاً القائلون بالإلهيتها لم يعتقدوا فيها كونها مدبرة للعالم، وإلا لكانوا مجانين؛ بل اعتقدوا فيها كونها تماثيل الكواكب أو صور الشفعاء، وذلك لا يمنع من دخولها في النار.

وأجيب عن ذلك بأن المفسرين قالوا: المعنى لو كان هؤلاء - يعني: الأصنام - آلهة على الحقيقة ما وردوها؛ أي: ما دخل عابدها النار»^(١)

ولا يخفى ضعف الجواب الذي أورده عن هذه الشبهة^(٢)، فإن قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٩] يشمل العابد والمعبود، وحتى على فرض صحة ما ذكره عن المفسرين، فإن الشبهة لا تزال قائمة، والجواب الصحيح هو ما تقدم ذكره من أن الخطاب في الآية إنما يتجه إلى المشركين بعد ورودهم النار مع آلهتهم، وأنه قبل ذلك يكون بمثابة الوعيد والتهديد لهم، والله أعلم.

وأما الشبهة الثانية التي جاءت في كلام الرازي، وهي أن المشركين ما

(١) التفسير الكبير (٢٢/٢٢٥).

(٢) هذا من أوضح الأمثلة لما قيل من أن الرازي يورد الشبهة نقداً ويردها نسيئة.

كانوا يعتقدون ربوبية هذه الآلهة، وإنما عبدوها للتقرب، وأن ذلك لا يمنع دخولها النار! فلا أدري ما وجه السؤال فيها أصلاً؛ فإن ورود هذه الآلهة على النار على سبيل الإهانة والتبكيك لعباديتها برهان على بطلان عبادتها دون شك، سواء اعتقد عابدوها فيها الربوبية، أو عبدوها للتقرب والشفاعة، فالدليل مستقيم على كِلَا الحالين.

وما ذكره من كونهم إنما عبدوها للتقرب هو الحق الذي شهد له القرآن، ولكن لا تعارض مع دلالة الآية بحال، والله أعلم.

وبعد، فهذه بعض الإشارات من الكتاب والسنة إلى دلالة النقص على بطلان الألوهية، وبالجمله فكل ما تقدم في المطلب السابق من الاستدلال على بطلان عبادة آلهة مع الله بعدم اتصافها بشيء من معاني الربوبية؛ فإنه يدخل في دلالة اتصافها بالنقص على بطلان ألوهيتها؛ إذ فقدان الاتصاف بمعاني الربوبية ولوازمها من أعظم النقص المنافي لكمال الألوهية.

المطلب الثالث

(إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى)

بالتأمل في الأدلة التي جاءت في القرآن الكريم لإبطال عبادة غير الله تعالى نعلم أن الحجة التي يمكن أن يدلي بها المشركون في العبادة لا تعدو أحد أمرين:

الأول: أن معبودهم قد شارك الله تعالى في بعض صفات الربوبية كالنفع والضرر.

الثاني: أن معبودهم يقربهم إلى الله تعالى، ويشفع لهم عنده.

وغالب ما جاء في القرآن من إبطال الشرك في العبادة متجه إلى الأمر الأول، لا لأن الغالب على المشركين اعتقاد الربوبية في الآلهة، فإن القرآن قد صرح بأنهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية على وجه الإجمال، فلم يدّعوا وجود خالقين للعالم، أو أن الله تعالى شريكاً في تدبير الأمر؛ بل الصواب أن هذا لم يقل به أحد من عقلاء بني آدم على الإطلاق، حتى فرعون في قوله:

﴿أَنَا رَبُّكُمْ أَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، لم يكن يدّعي أنه خالق العالم ومدبّره، وإنما كان ذلك بمعنى أنه يجب على قومه طاعته والانقياد له، وعدم الاشتغال بطاعة غيره^(١)، لكن قد يحصل منهم اعتقاد بعض خواص الخالق ثابتة للمخلوق على سبيل التبعية لا الاستقلال، كقول مشركي العرب: لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك^(٢)، وكاعتقاد النفع والضرر؛ بل يمكن القول: إنه لا يكاد يخلو عابد لغير الله تعالى من اعتقاد بعض معاني الربوبية فيه^(٣)، ولو النفع والضرر على أقل تقدير، حتى ولو عبده على سبيل التقرب والتزلف، فإن اعتقاده أنه يملك إجابته، ويجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرة، على أي وجه كان ذلك، شرك في الربوبية دون شك، وإن لم يعتقد مساواته لرب العالمين في الخلق والملك والتدبير، فكان غالب ما في القرآن من البراهين على بطلان الشرك في الألوهية منصباً على الاستدلال بعدم اتصاف الشركاء بالربوبية؛ لأن انفراد الله تعالى بها وبالكمال المطلق دون غيره أعظم الأدلة وأوضحها وأظهرها دلالة على وجوب إفراده بالعبادة دون غيره، فكان للمبالغة في نفي ذلك عن الآلهة المتخذة من دون الله تعالى مع كون عابديها غالباً لا يعتقدونه فيها: دلالة زائدة على مجرد إثبات عدم استحقاتها للعبادة، وهي أنها لا تصلح عبادتها أصلاً ولا تصح، وأن ذلك قبيح ممتنع في العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولهذا امتنع كل الامتناع أن يشرع الله تعالى أو يأذن في عبادة غيره ولو على سبيل التقرب والتزلف.

وهذا هو الأمر الثاني الذي يحتج به المشركون على عبادة غير الله تعالى، وهو الذي عليه أكثر المشركين في العبادة، كما ذكر الله ذلك عنهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ وَهُوَ إِلَهُ أَعْلَى﴾ [يونس: ١٨].

(١) انظر: تفسير الرازي (٢٢/٦٤).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٣/٧٩).

(٣) انظر: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/١٨٤).

وما تقدم في هذا الفصل كان في سبيل إبطال عبادة غير الله تعالى بالحجة الأولى، أما الحجة الثانية فتحتاج إلى مزيد بيان لإبطالها؛ فإن صاحبها ينكر أن يكون معبوده متصفاً بشيء من الربوبية، لكنه يزعم أن عبادة غيره على سبيل التقرب والوساطة سائغة، وأنها ربما تكون أولى من عبادة الله تعالى مباشرة، جرياً على عادة الناس مع ملوك الأرض في اتخاذ الوسائط والشفاعات، التي هي أعظم أسباب حصول المطلوب منهم، أو لأن العابد يكون أقل شأنًا وأحق منزلة من أن يتوجه مباشرة بالعبادة إلى الله تعالى، فلا بد له إذاً من التماس الوسيط الشافع من ذوي الحظوة والمنزلة عند الله تعالى من الأنبياء والأولياء وغيرهم، أو غير ذلك مما توحيه الشياطين إلى أوليائهم، مما يتوهمونه مسوغاً لهم في التوجه إلى غير الله تعالى بالعبادة^(١)

وإبطال هذه الحجة عقلاً يكون ببيان فساد الشرك من أصله، وقبحه في الفطر والعقول، ولو كان على سبيل التقرب والتزلف، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا لِّلْحَمْدِ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

يقول ابن القيم: «هذا مثل ضربه الله لمن عبده وحده فسلم له، ولمن عبد من دونه آلهة، فهم شركاء فيه متشاكسون عسرون، فهل يستوي في العقول هذا وهذا؟!»

وقد أكثر الله تعالى من هذه الأمثال، ونوعها مستدلاً بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتج عليهم بنفس الأمر؛ بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك، وهذا كثير في القرآن، فمن تتبعه وجدته^(٢) ومما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَتَحَدُّونَ﴾ [النحل: ٧١].

(١) انظر: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/١٧٧)، وانظر: الرد على شبهة المشركين في أن الله تعالى أعظم من أن يُقرب إليه مباشرة، وأن في ذلك غضاً من مقامه الرفيع في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٦/١٣٣).

(٢) مفتاح دار السعادة (٩/٢).

فإن هذا مثلٌ ضربه الله تعالى للمشركين به، ينكر فيه عليهم مساواة عبيده به في العبادة، في حين إنهم لا يرضون أن يكونوا هم وعبيدهم سواءً فيما رزقهم الله تعالى من رزق.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال في معنى الآية: «يقول: لم يكونوا ليشركوا عبيدهم في أموالهم ونسائهم، فيكف يشركون عبيدي معي في سلطاني؟!». ^(١)

وفي رواية عنه أنه قال في معناها: «فكيف ترضون لي ما لا ترضون لأنفسكم؟!» ^(١)

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، على قول من جعل التمانع في الآية تمانعاً في الألوهية، والفساد فيها بمعنى الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى ^(٢)

يقول ابن القيم معلقاً على هذه الآية:

«أي: لو كان في السماوات والأرض آلهة تُعبد غير الله لفسدتا وبطلتا، ولم يقل: أرباب؛ بل قال: آلهة، والإله: المعبود المألوه، وهذا يدل على أنه من الممتنع المستحيل عقلاً أن يشرع الله عبادة غيره أبداً، وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السماوات والأرض، فقبُح عبادة غيره قد استقرت في الفطر والعقول، وإن لم يرد النهي عنه في الشرع؛ بل العقل يدل على أنه أقبح القبيح على الإطلاق، وأنه من المحال أن يشرّعه الله قط، فصلاح العالم في أن يكون الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن يُعبد معه غيره، ومحال أن يشرّع لعباده ما فيه فساد العالم وهلاكه؛ بل هو المنزّه عن ذلك» ^(٣)

ولما كانت عبادة غير الله تعالى بهذه المثابة من القبح ومخالفة العقل والفطرة، جاء في القرآن التأكيد على أن المشركين ليس لهم على شركهم هذا

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/١٤٢).

(٢) راجع الفصل المتعلق بأدلة توحيد الربوبية (٢٨٠، ٢٨١).

(٣) مفتاح دار السعادة (١١/٢)، وانظر: تجريد التوحيد المفيد، للمقرئ: (٥٢).

أي دليل أصلاً، وأنهم إنما يعتمدون في ذلك على أوهام لا حقيقة لها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا^(١) يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: ٦٦]، المعنى: أي حجة يتبعها هؤلاء في شركهم؟! الحقيقة أنهم إنما يتبعون الظن، والظن لا معول عليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦].

(١) يحتمل في (ما) أن تكون استفهامية، ويحتمل أن تكون نافية، والاستشهاد بالآية هنا على الاحتمال الأول، انظر: روح المعاني، للآلوسي (٦/١٤٥).

أدلة توحيد العبادة

هو إفراد الله بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة فهو توحيد الله بعبادته خالقه كالعبادة والدعاء وسائر العبادات القولية والفعلية والباطنية والخفية والعلنية والعلنية ويطبق عليه التوحيد الإلهي

إبطال الشرك في العبادة
(علم مسلم)

دلالة الربوبية على الأخرية
(علم إمامي)

إبطال احتياج المشركين بالشفاعة والولاية

إبطال عبادة الشركاء بدلالة إحصائهم بالقتل

تعدد شركاء من الربوبية

الأقوال لا بالعمل المطلق (توحيد الأسماء والصفات)

الأقوال لا بالخلق والملك والتكبير

دلالة ماضية

دلالة موجلة

1- أن الشركاء لا يعقلون شيئا بل يعاقبون
2- أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك
3- أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير

كل من لم يبلغ كماله لم يصرف به لزمه الإصطاف بحدده مما ينالني التبع لظنرة وعقلا

قد بطل الاستقلال بوجوب الربوبية على توحيد العبادة ماضيا بحدوثه وكذا بغيره وتحديد ذلك بغيره حتى واحد من حقائق الربوبية والاستقلال به على توحيد العبادة

قد بطل التفصيل أصحاحا في سياق واحد فكفر فيه بعض معاني الربوبية كالخلق والتدبير ثم تكلم بغير التفصيل للتوحيد في الخصائص للتوحيد في العبادة

تكفر بذكر الله لاسم معاني الخلق والملك والتدبير وغيرها والاحتياج بأن من ثبت له هذه الصفات هو المستحق وحده للعبادة دون غيره

يشتج المشركين في الخلقم شركاء مع الله بأن معبودهم بولاهم إلى الله تعالى ويشفع لهم عنه .
واكثر المشركين من هذا الصنف .
ويكره أصحاب هذه القبيلة أن يكون معبودهم مصنف بشيء من الربوبية لكن ينكرونه سيمطا (ما أتيتهم إلا بقرينة إلى الله الذي ألقى)

من الإشارات الإجمالية إلى هذا القائل قوله (وقيل إن شركاء كل مشرك فم) كان تسمية هذه الآلية المحصورة شركاء الله بعبادته حقيقة حقا فيها أن سببت بسماها الإله الحق خالقي للقيم الخلق البري، ظهر زيلها من عدم من القلة هذه الأسماء الحقيقية وإن سببت بسماها الحقيقية كالعبادة والاصطاف ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسسها الحقيقية من نقص

أدلة البعث والجزاء

مقدمة:

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، كما جاء في حديث جبريل المشهور^(١)، ويتضمن الإيمان به: الإيمان بمسائل غيبية كثيرة، أغلبها سمعي لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا من جهة الوحي، وإنما يستند عقلاً إلى دلائل النبوة، وذاك مثل النفخ في الصور، وصفة النشر، والحشر، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار، وتفاصيل ذلك كله، وغيره مما جاء في الكتاب العزيز وصحيح السُّنة، وأورده العلماء في مصنفاتهم الاعتقادية في الأبواب المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر.

إلا أن هناك مسألتين أساسيتين هما الأصل الأهم في هذا الباب، جاء الاستدلال العقلي عليهما مؤكداً في القرآن والسُّنة مرة بعد مرة، هما:

١ - إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه عقلاً، ودخوله تحت قدرة الله تعالى الشاملة.

٢ - ضرورة الجزاء، وامتناع انتفائه، بمقتضى حكمة الله التامة وعدله.

وكونهما الأهم في هذا الباب هو من حيث إثباتهما، والاستدلال لهما،

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، (١/٤٦، ٤٧)،

حديث رقم (٨).

فإن غيرهما من السمعيات مبنيّ عليهما، أما من حيث اعتقادهما والإيمان بهما: فيستويان في ذلك مع سائر ما أخبر به الوحيان دون تفصيل إلى سمعي مهم، وعقلي أهم، والله أعلم.

وفي هذا الفصل نعرض استدلال القرآن والسنة عقلاً لهذين الأصلين من أصول الإيمان باليوم الآخر، وذلك في مبحثين:

الأول: أدلة البعث.

الثاني: أدلة الجزاء.

المبحث الأول

(أدلة إمكان البعث وقدره الرب عليه)

البعث في اللغة: الإثارة، يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها^(١)
وفي الاصطلاح الشرعي: إثارة الناس من قبورهم يوم القيامة، وإعادتهم
بعد موتهم للحساب والجزاء.

والإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجودَ والعدم لذاته^(٢)
أما القدرة فهي الصفة التي تمكّن الحي من الفعل وتركه بالإرادة^(٣)
والمستدل عليه هنا أمران:

الأول: إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه، الثاني: قدرة الرب تعالى
عليه، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن
استدل عقلاً على الأمرين.

أما وجوب وقوع البعث لا محالة؛ فإنما يُعلم من جهة السمع؛ إذ غاية
ما يدل عليه العقل في مثل هذا الإمكان وعدم الامتناع، وإن كان ما سيأتي في
المبحث الثاني من دلالة العقل على ضرورة الجزاء الأخروي، قد يدل على
ذلك دلالة التزام.

وإنما قلنا: إن ذلك قد يدل دون قطع؛ لأن العقل لا يمنع حصول الجزاء
دون البعث، كأن يكون في القبور، أو الدنيا، وإن كان السمع يمنع ذلك.

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/٢٦٦). مادة: (بعث).

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني (ص٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١٧٣).

والله ﷻ لَمَّا بَيَّنَّ فِي كِتَابِهِ إِمْكَانَ الْبَعْثِ عَقْلاً لَمْ يَكْتَفِ بَيَانُ إِمْكَانِهِ فِي
الذَّهْنِ؛ فَإِنْ ذَلِكَ غَيْرُ كَافٍ فِي حَصُولِ الْإِمْكَانِ الْخَارِجِيِّ؛ بَلْ بَيَّنَّ انْتِفَاءَ
امْتِنَاعِهِ فِي الْخَارِجِ بِمَا نَبِهَ إِلَيْهِ مِنْ وَجُودِهِ، أَوْ وَجُودِ نَظَائِرِهِ، أَوْ وَجُودِ مَا هُوَ
أَوَّلَى بِالْوُجُودِ مِنْهُ.

وذلك أن الإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وهذا لا يستلزم
العلم بإمكان وقوعه خارج الذهن؛ إذ قد يكون الشيء ممتنعاً في الخارج ولو
لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه في ذاته، فيبقى الشيء في الذهن غير معلوم
الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، وهو غير
كاف في إقامة الدلالة على البعث، وبذلك نعلم فضل طريقة القرآن على ما
يذكره بعض المتكلمين^(١)، من إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني
وعدم العلم بالامتناع؛ لأنه كما يقولون: لو قدر وجوده لم يلزم من ذلك
محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير
وجوده محال؟ ولا ينفع ما يحتج به بعضهم بأننا لا نعلم امتناعه كما نعلم
امتناع الأمور الظاهر امتناعها، كاجتماع النقيضين؛ فإن القضايا تتفاوت في
الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا
يقدر في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكناً؛ لأن
الشيء قد يكون ممتنعاً لأمر خفية لازمة له، فما لم يُعلم انتفاء تلك اللوازم،
أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه^(٢).

والطرق التي بها يُعلم الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة كما تقدم:

الأول: إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه.

الثاني: إثباته بدلالة وقوع نظيره.

الثالث: إثباته بدلالة وقوع ما يكون البعث أولى بالوقوع منه.

(١) انظر مثلاً: المحصل، للرازي (ص ٣٣٨، ٣٣٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠ - ٣٢)، ومنهاج السنَّة (١/ ٣٧٠)، وما بعدها، والرد على
المنطقيين (ص ٣١٨)، وما بعدها، ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٨ - ٣٠٠).

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب والسُّنة لإثبات البعث، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب - تبارك وتعالى - على البعث والإنشاز.

والنصوص النقلية دلت على المطلوبين معاً لتلازمهما، فما دل على الإمكان دل على القدرة، وما دل على القدرة دل على الإمكان.

وبالنظر في مجموع هذه النصوص نجد أن الأدلة العقلية المستخدمة لإثبات البعث والقدرة عليه تتمثل في الأقيسة العقلية التالية^(١):

١ - قياس إعادة على البدء.

٢ - قياس خلق السماوات والأرض، وهذا والأول يرجعان إلى الطريق الثالث.

٣ - قياس إعادة على إحياء الأرض الميتة.

٤ - قياس إعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وهذا وسابقه يرجعان إلى الثاني.

٥ - قياس إعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا، وهذا يرجع إلى الأول.

٦ - قياس إعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم. ولنفضّل القول على كلٍّ من هذه الأقيسة.

١ - قياس إعادة على البدء:

قياس إعادة على البدء هو من قياس الأولى، الذي تقدم استخدامه في الإلهيات، وقد جاء استخدامه في القرآن في الدلالة على البعث في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]،

(١) انظر: الإنفان، للسيوطي (١٣٦/٢)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص ٣١٨ - ٣٢٢)، وأضواء البيان، للشنقيطي (٢٠٣/٣، ٢٠٤)، وتفسير الرازي (١٦/١٧ - ١٨).

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَنْ يُبَدَّلَ أَمْرُكُمْ وَتُؤْتُوا فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [الواقعة: ٦٠ - ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩]، على أرجح الأقوال في تفسيرها^(١)، وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرَّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُؤْوَىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُتَّقَىٰ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ ﴿٧﴾﴾ [الحج: ٥ - ٧].

ومثل هذا في القرآن كثير.

يقول الشنقيطي رحمه الله: «ولأجل قوة دلالة هذا البرهان المذكور على البعث بين ﷺ أن من أنكر البعث فهو ناسي للإيجاد الأول، كقوله تعالى: ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٧٨]. إلخ»^(٢).

ونظير هذا الاستدلال في السنة ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «يقول الله تعالى: شتمني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذبني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولدًا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد، وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بداني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته»^(٣).

ووجه هذا الدليل أن المنكرين للبعث لا ينازعون في أن الله تعالى يخلق

(١) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (١٥٨/٨)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/٢٣٣)، (٢٣٤).

(٢) أضواء البيان (١٩/٥)، (٢٠).

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الإخلاص (٤/١٩٠٣)، حديث رقم (٤٦٩٠).

في الدنيا أناساً أمثالهم، فهذا واقع مشاهد ومحسوس؛ فإن الله تعالى يخلق قرناً بعد قرن ويخلق الولد من الوالدين، وهذه هي النشأة الأولى التي قد علموها.

فالنشأة الأخرى التي أنكروها نظير هذه التي علموها، فما مستند الإنكار؟^(١).

وهذه الدلالة ظاهرة على كل من الإمكان والقدرة، ومن استخدامها في القدرة قوله تعالى لذكرياً ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ [مريم: ٩]، ومن الآيات التي تحمل هذه الدلالة: قوله تعالى: ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]، وحول هذه الآية بحث، فقد أخطأ بعض المتكلمين خطأ فاحشاً في فهم الآية، جرّه إلى التجرؤ على حُجَّتِها، ووصفها بأنها غير مُفحمة، وليس فيها فلج للخصم^(٢).

وذلك أنه زعم أن موطن الوهن في هذه الحجة، الذي أنزلها عن رتبة اليقين، أنه ليس من أنكر الحشر ينكر الإعياء، فكيف يُحتج عليه بانتفائه؟! وظاهر أن هذا الاعتراض مبني على أن المذكور في الآية: هو الإعياء الذي هو النَّصَب واللغوب، وأن المعنى: إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟!

وهذا فهم ساذج للآية، فإن العيِّ المذكور فيها ليس هو الإعياء قطعاً، وإنما هو من قول العرب: عَيَّ وَعَيَّيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهته، فالعَيَّ بالأمر يكون عاجزاً عنه، مثل أن لا يدري ما يفعل فيه، فجاء في الآية نفي ذلك عن الله تعالى في صيغة الاستفهام المتضمن للإنكار، وأن ذلك معلوم لدى المخاطب، فقوله تعالى: ﴿أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥] معناه: أفلم نكن عالمين بما نصنع فيه ولا قادرين عليه، أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا؟! وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَئِمْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَدِيرٍ

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/٢٥١، ٢٥٢)، وإعلام الموقعين (١/١٨٨).

(٢) ذكره شيخ الإسلام عن إكبا الهراسي، انظر: درة التعارض (٧/٣٨٠)، وما بعدها.

٢ - قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها:

قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها من قياس الأولى، والمقصود أن إمكان خلق الأعظم والقدرة عليه دالان على حصول ذلك فيما هو دونه، ولا شك أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق البشر، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥٧) [غافر: ٥٧]، وقد كثر في القرآن الاستدلال بالقدرة على خلقهما على القدرة على ما دونهما، كما في قوله تعالى في رده على أبي بن خلف وأمثاله من المكذبين بالبعث: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟﴾ أي: مثل هؤلاء البشر؟ ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (٨١) [يس: ٨١]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ (٩٩) [الإسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَئْتِ بِخَلْفَيْنٍ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٣٣) [الأحقاف: ٣٣]، وقد تقدم تقرير دلالة هذه الآيات.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (٢) [الرعد: ٢]، والشاهد من هذه الآية آخرها كما هو ظاهر، وقد قال الرازي بعد تفسيرها: «اعلم أن الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي أيضاً تدل على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن من قدر على خلق هذه الأشياء وتدبيرها على عظمتها وكثرتها فلا أن يقدر على الحشر والنشر كان أولى»^(٢)

ومما يدخل في هذا الضرب من الاستدلال على البعث قوله تعالى في

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣٨٠/٧)، وما بعدها.

(٢) مفاتيح الغيب (٢٣٤/١٨).

ردّه على المنكرين لما قالوا: ﴿أَوَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرَفًّا أَوَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (٤٩) قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥٠﴾ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾ [الإسراء: ٤٩ - ٥١].

قال ابن القيم: «مضمون الدليل: إنكم مربوبون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم، وأنتم لا تقدرون على تغيير أحوالكم من خلقه إلى خلقه لا تقبل الاضمحلال، كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي ومشيتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني، كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلى السماء فإني لاحقك؛ أي: لو صعدت إلى السماء لحققتك.

وعلى هذا فمعنى الآية: لو كنتم حجارة أو حديدًا أو أعظم خلقًا من ذلك لما أعجزتموني ولما فُتُموني. وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة؛ بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدًّا» (١).

٣ - قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة:

قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة هو من باب الاستدلال على البعث بنظيره في قدرة الله تعالى، وذكره في القرآن كثير جدًا.

يقول ابن القيم: «وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مراراً؛ لصحة مقدماته ووضوح دلالاته، وقرب تناوله، ويُعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى، كما قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ مَدَدْتَهَا وَقَلْبِنَا فِيهَا رُوسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (٧) تَبَصَّرَ وَذَكَرْنِي لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٨﴾ [ق: ٧، ٨]» (٢).

ومن مواضع ذكره في القرآن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا

(١) إعلام الموقعين (١/١٩١، ١٩٢)، وانظر: الصواعق المرسلة (٢/٤٧٨) وما بعدها.

(٢) إعلام الموقعين (١/١٩٣، ١٩٤).

بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِّتَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَٰلِكَ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ [الأعراف: ٥٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ ءَايَنَاهُ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَشَعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [فصلت: ٣٩].

قال ابن القيم: «فدل سبحانه بما أراه من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة: هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة»^(١)

ومنها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ اللَّيْتَ مِنَ الْبَيْتِ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الروم: ١٩].

قال ابن القيم: «فدل بالنظير على النظير، وقرب أحدهما من الآخر جداً بلفظ الإخراج؛ أي: يُخْرِجُونَ من الأرض أحياءً، كما يُخْرِجُ الحي من الميت ويُخْرِجُ الميت من الحي»^(٢)

ومواضع ذكر هذا الدليل في القرآن كثيرة جداً كما أسلفنا^(٣)

وأما ما ذكره في السُّنَّة فقد جاء في حديث لقيط بن عامر رضي الله عنه - وهو حديث طويل -، جاء فيه:

فقلت: يا رسول الله، كيف يجمعنا بعدما تمزقنا الرياح والبللى والسباع؟! قال: «أُنَبِّئُكَ بِمَثَلِ ذَلِكَ فِي آلاءِ^(٤) الله تعالى، الأرض أشرفت عليها وهي مَدْرَةٌ^(٥) بالية، فقلت: لا تحيا أبداً، ثم أرسل ربك عليها السماء، فلم

(١) إعلام الموقعين (١/١٨٦).

(٢) إعلام الموقعين (١/١٨٦).

(٣) انظر: مثلاً هذه المواضع: (البقرة: ١٦٤، النحل: ٦٥، الروم: ٥٠، فاطر: ٩، الزخرف: ١١، الجاثية: ٥).

(٤) آلاء: كذا في السُّنَّة، وفي منال الطالب في شرح طوال الغائب الغرائب ص ٢٣٨ أورد الرواية وشرَّحها على أنها: (في إل الله) وأن معناها: في إلهية الله وقدرته، وهي أنسب للسياق من (آلاء) التي معناها: نعم الله، واحداثها: إلى. انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٥/٤٣٠).

(٥) قوله: (مَدْرَةٌ): واحدة المدر، وهو الطين والتراب.

تلبث عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي مشربة^(١) واحدة، ولعمرو إلهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء^(٢) ومن مصارعكم، فتنتظرون إليه وينظر إليكم...»^(٣) وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزین العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحيي الله الموتى؟ قال: «أما مررت بوادي محل، ثم مررت به خضراً؟» قال: بلى؛ قال: «فكذلك النشور» أو قال: «كذلك يحيي الله الموتى»^(٤)

٤ - قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر:

قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر من باب قياس الإعادة على نظيرها في قدرة الله تعالى؛ بل على ما هو أبلغ منها، وقد ردّ الله تعالى بذلك على من قال: ﴿مَنْ يُنْعِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] وهذا - كما يقول شيخ الإسلام -: «استفهام إنكار متضمن للنفي؛ أي: لا أحد يحيي العظام وهي رميم؛ فإن كونها رميمًا يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة، التي مبناها على الحرارة والرطوبة. فبين الله تعالى إمكان إحيائها ببيان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]، فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن

(١) قوله: (مشربة): وقع في منال الطالب (شربة)؛ بمعنى: المرة من الشرب، وإن فتحت الراء، فمعناها أن الماء قد غمر الأرض حتى صارت كحوض النخلة، (ومشربة) هنا هي على هذا المعنى الثاني.

(٢) قوله: (الأصواء) هي القبور، واحدها (صوى)، وواحد هذه: صوة، وهي الأعلام المنصوبة على الأرض، أو هي المكان المرتفع فيه غلط. انظر: هذا الشرح في منال الطالب، لابن الأثير (ص ٢٣٨، ٢٣٩)، وزاد المعاد (٣/ ٦٧٨ - ٦٨١).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المسند (ص ١٤٧)، برقم (١٠٨٩)، وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ١١، ١٢)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٢٠٨)، وقال الهيثمي في المجمع (١/ ٨٥): رجاله موثقون، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (١/ ٢٨٤) برقم (١٣٣٤)، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنّة (ص ٢٩٠) برقم (٦٣٩) وقال الألباني: إسناده ضعيف. وأبو رزین العقيلي راوي هذا الحديث هو نفسه لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن عامر وافد بني المنتفق، الصحابي الذي روى الحديث السابق. انظر: الإصابة (٣/ ٣١١).

اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة؛ إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة؛ فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يُعنى بها البلّة كرطوبة الماء، ويُعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يُعنى باليبس عدم البلّة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابساً دون النار، فالتراب في اليبس بالمعنيين بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب والماء والهواء^(١)، وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن في جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار، وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً؛ فإن هذا معتاد^(٢)

وقال أبو الحسن الأشعري معلقاً على هذه الآية: «فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفار والمرخ - وهما شجرتان خضراوان إذا حكّت إحداهما بالأخرى بتحريك الريح لهما اشتعل النار فيهما - على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة، والجلود الممزقة»^(٣)

وقد نبّه ابن عاشور في تفسيره إلى أنه ليس المراد من وصف الشجر في الآية بالخضرة اللون، «وإنما المراد لازمه وهو الرطوبة؛ لأن الشجر أخضر اللون ما دام حياً، فإذا جف وزالت منه الحياة استحال لونه إلى الغبرة،

(١) الظاهر أنه يقصد الجوامد والسوائل والغازات عموماً، لا خصوص التراب والماء والهواء المعروفة، بدلالة قوله قبل ذلك «تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب»، وعلى كل فهو لا يقصد بالعناصر المصطلح المستخدم حديثاً في علم الكيمياء، فلا يعترض عليه بأن من السذاجة حصرها في ثلاثة أو أربعة، بعدما اكتُشف منها حديثاً.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٣/١)، (٣٤) [بتصرف].

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ١٦٠، ١٦١).

فصارت الخضرة كناية عن رطوبة النبت وحياته^(١)

وفي دليل الآية - كما يقول ابن القيم -: «جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد: الموت بارد يابس، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك؛ لتضاد ما بينهما، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل؛ فإن الحياة لا تجمع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا؛ بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبعها ارتفع الموت وطبعه، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة، تخرج منه النار الحارة اليابسة»^(٢)

٥ - قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا:

قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا هو استدلال على إمكان الشيء بوقوعه فعلاً، وقد نبه الله تعالى إلى هذا في مواضع كثيرة من كتابه، وفي سورة البقرة وحدها تكرر ذكر هذا البرهان ست مرات.

قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمْوِسِي لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِيقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [٥٥] ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَاذْرُءْهُمْ فِيهَا وَاللَّهُ خَرَجَ مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [٧٢] فَقُلْنَا أَصْرَبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتِ وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَخْلَبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

(١) التحرير والتنوير (٧٧/٢٣).

(٢) إعلام الموقعين (١/١٨٩، ١٩٠)، وانظر: الصواعق المرسله (٢/٤٧٥).

وقال تعالى: ﴿أَو كَالَّذِي مَكَرَ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طُعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وسياطي التعليق على بعضها.

وإذا ثبت أن الإحياء بعد الموت والبلى واقع فعلاً ولو مرة واحدة، فإن هذا كافٍ في الدلالة القاطعة على إمكانه، وقدرة الرب تعالى عليه؛ لأن من أحيا نفساً واحدة بعد موتها فهو قادر على إحياء جميع النفوس، كما قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً﴾ [لقمان: ٢٨]^(١)

ولا يضر هذه الدلالة كونها متوقفة على ثبوت الخبر بوقوع ذلك، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا، وحجيتها على من لم يحضرها أو يشاهدها.

وقد تواترت الأخبار بما لا مجال معه للشك في وقوع ما أخبر عنه القرآن من قصص الذين أحياهم الله في الدنيا بعد موتهم، كما في قصة القتيل الذي ضرب ببعض البقرة، والذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وأصحاب الكهف، وغيرهم ممن تواترت أخبارهم وتناقلتها الأمم قرناً بعد قرن.

وهذه أمثلة ما ذكره الله تعالى من دلالة هذه القصص على البعث:

* يقول الله ﷻ في بيان دلالة قصة أصحاب الكهف على البعث: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِجَعَلْنَا آيَةً وَاعِدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٢١]، فبين أن الحكمة من إطلاع الناس على خبرهم أن يدركوا حقيقة

(١) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٢٠٤).

البعث، وقدرة الله تعالى عليه^(١)

وقد يقال: إن الضرب على آذانهم سنين عدداً لا يعني إماتتهم، فهم كانوا أحياء وإن لم يكن لهم إدراك، فلا يستدل بقصتهم على البعث.

والجواب: أن السياق صريح في الاستدلال بقصتهم على البعث، أما وجه ذلك مع كونهم ليسوا بميتين، فالحال التي لبثوا عليها في كهفهم ثلاث مائة سنين تأخذ حكم الموت دون شك، فهي نوع وفاة مثله، ومثل النوم، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

فإذا كان الإرسال من الوفاة الصغرى دليلاً على البعث^(٢)، فلا شك أن بعث أصحاب الكهف من رقدتهم أولى بالدلالة عليه.

ومع ما في قصتهم من الآيات العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى فقد قال عنهم: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩]؛ أي: ليسوا أعجب من آيات الله؛ بل من آيات الله تعالى ما هو أعجب من ذلك^(٣)

* يقول الله تعالى في قصة عزيز: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ. قَالَ كَمْ لَبِثْتُ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ^(٤) وَانْظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَىٰ الْوُطَامِ^(٥)

(١) انظر: تفسير الرازي (١٠٥/٢١).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٨١/٤).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (١٩٧/١٥)، وتفسير الرازي (٨١/٢١، ٨٢، ٨٣).

(٤) أي: لم تغيّره السنون. معاني القرآن، للقرآن، للقرآن، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (٨٠/١).

(٥) العظام: قيل: المقصود عظام الرجل، وقيل: عظام الحمار، ورجح ابن جرير أن المراد عظام نفسه وحماره، وعلى هذا قيل: إن أول ما أحيا الله فيه بصره ليرى بعينه كيف يؤلف الله تعالى عظامه ويكسوها لحماً، ولا يلزم هذا إن لم يرد به خبر صحيح؛ فإن العبرة حاصلة من نظره إلى نفسه وحماره على كل حال، سواء بعد إحيائهما أو أثناءه، والله أعلم. انظر: تفسير الطبري (٤٢/٣).

كَيْفَ نُنْشِرُهَا^(١) ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ فيه بيان الحكمة والعللة فيما فُعل به من الإمامة والإحياء، وهو أن تكون قصته علامة ظاهرة للناس على قدرة الله تعالى على البعث، بعد أن كان ما فُعل به جواباً على تساؤله: ﴿أَيَّ يَجِيءُ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

يقول الشيخ عبد الرحمن الدوسري - رحمه الله تعالى -: «أما كون ما رأى آية له فظاهر واضح، وأما كونه آية للناس فهو أن علمهم بحادثته من أكبر الآيات التي تكون حجة على من عرفه من ولده وقومه، ممن علم موته وإحياء الله له بعد مائة سنة، وعلى من بُعث إليه إن كان نبياً، والله أعلم»^(٢)

وفي قوله تعالى: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ استدلال منه بالشيء على نظيره، وعلى ما هو دونه في القدرة؛ فإنه اعتبر مما رأى، وتوصل إلى اليقين التام بأن من قدر على إحياء العظام وهي رميم، وتأليف بعضها إلى بعض، وكسوها باللحم، أنه ذو قدرة عامة شاملة، لا يعجزه شيء مهما عظم وكبر، ومهما دق ولطف.

* يقول - تبارك وتعالى -: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ومن جملة الكفر المستنكر بهذا الاستفهام إنكار البعث.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أربعة أمور، ثلاثة منها مشهودة، والرابع موعود به، وما هو إلا طور منها، فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتاً في النطف، ما الذي يعجزه عن إحيائكم بعدما يميئتم^(٣)

(١) وقرئت: (نُنْشِرُها) من الإنْشَار بمعنى الإحياء، انظر: السبعة (١٨٩)، أما الإنْشَاز: فهو نقلها من موضع إلى موضع؛ أي: نجعلها ونؤلف بينها؛ وانظر: معاني القرآن، للفراء (١/١٧٢)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (٨٠/١).

(٢) صفوة الآثار والمفاهيم (٤٧٦/٣).

(٣) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم (٤/١٣٧).

٦ - قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم:

هذا القياس ذكره الرازي في تفسيره، وجعله مشاراً إليه بقوله تعالى:

﴿وَنُنَشِّئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٦١) [الواقعة: ٦١].

ومفاده «أن كل واحد منا يجد من نفسه الزيادة في النمو بسبب السمن، والنقص والذبول بسبب الهزال، ثم إنه قد يعود إلى حاله الأولى بالسمنة، وإذا ثبت هذا فنقول: ما جاز تكون بعضه لم يمتنع أيضاً تكون كله، ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة»^(١)

ولا يخلو هذا الاستنباط من تكلف، والذي يظهر أن المقصود بالإنشاء في الآية النشأة الآخرة، لا ما يتعلق بالدنيا من التخليق والإنماء والهزال الذي ذكره الرازي، بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾.

(١) تفسير الرازي (١٧/١٦) [بتصرف يسير].

المبحث الثاني

(أدلة الجزاء)

الجزاء الأخروي واجب بمقتضى خبر الأنبياء والمرسلين، كما أنه معلوم بمقتضى دلالة حكمة الله تعالى وعده، وتنزهه عن الظلم والعبث، وهذا كما يُعلم بالسمع، فهو أيضاً يعلم ضرورة من طريق العقل، كما سيتبين من عرض الأدلة إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على وجوبه مفهوم قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ عَلَىٰ قَرِيَّةٍ أَهْلَکَهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

قال ابن عطية في تفسيرها: «ويتجه في الآية معنى ضمّنه وعيد بيّن، وذلك أنه ذكر من عمل صالحاً وهو مؤمن، ثم عاد إلى ذكر الكفرة الذين من كفرهم ومعتقدهم أنهم لا يحشرون إلى رب، ولا يُرجعون إلى معاد، فهم يظنون بذلك أنه لا عقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء؛ أي: ويمتنع على الكفرة المهلكين أنهم لا يرجعون؛ بل هم راجعون إلى عقاب الله وأليم عذابه، فتكون ﴿لَا﴾ على بابها، والحرام على بابها، وكذلك الحرّم، فتأمل»^(١)

(١) المحرر الوجيز (٩٩/٤)، وأكثر المفسرين على أقوال أخرى في هذه الآية، لا تتوافق مع استشهادنا بها، انظر: زاد المسير، لابن الجوزي (٣٨٧/٥)، وقد صرح النحاس أن الآية مشكّلة، كما نقل عنه الطبري في تفسيره (٣٤٠/١١)، وقال الزجاج عن ظاهر الآية: إنه «يحتاج إلى أن يبيّن، ولا أعلم أحداً من أهل اللغة، ولا من أهل التفسير بينه». انظر: معاني القرآن وإعرابه (٤٠٤/٣)، (٤٠٥)، وانظر من وافق ابن عطية؛ في محاسن التأويل، للقاسمي (٢٩٣/٧)، ونظم الدرر، للبقاعي (٥/١١٢)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١٤٥/١٧).

وليس هذا من الإيجاب العقلي على الله تعالى الذي ذهب إليه المعتزلة^(١) في شيء البتة، وإنما هو أمر أوجبه الله تعالى على نفسه^(٢)، على نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم بسنده عن أبي ذر أن الله تعالى قال: «إني حرمت الظلم على نفسي»^(٣)

والأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ثواباً وعقاباً ترجع إلى مقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب ﷻ:

الأولى: كمال الحكمة، المستلزم تنزهه عن العبث واللعب.

الثانية: تنزهه عن الظلم، المتضمن اتصافه بكمال العدل.

وهما صفتان متلازمتان؛ لأن الحكمة هي: وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه^(٤)، وكمال الحكمة يقتضي كمال العدل ويستلزمه، كما أن نفي الظلم عن الله تعالى يتضمن إثبات كمال العدل والحكمة.

فأما اقتضاء الحكمة الإلهية للجزاء الأخروي فبيانه أن الله تعالى قد وهب المكلفين عقولاً يميزون بها بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والشكر والكفر، كما أنه وهب لهم قُدراً يقدرُون بها على اختيار أحد الضدين، وهذا ثابت بالسمع والحس، والحكمة التامة تقتضي - دون شك - أن يؤمر المكلفون بالأخذ بالحسن والخير والشكر، ويُرغبوا في ذلك ويُحثوا عليه، وأن يُنْهَوْا عن القبيح والشر والكفر، ويُرهَبوا من ذلك ويزجرُوا عنه، ومعلوم أن الترغيب والترهيب والحث والزجر إنما يكون بالوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، إما عاجلاً، وإما آجلاً، ومن المشاهد المحسوس يقيناً أن هذا الثواب المرغوب فيه، وهذا العقاب المهدد به، غير حاصلين في الدنيا إلا يسيراً، فلا بد إذن

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للفاضل عبد الجبار (١٢٣، ٣١٤ - ٣١٧، ٣٤٥، ٦٤٥ - ٦٤٧).

(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية (٧٨٥/٢).

(٣) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (١٥٨٣/٤)، برقم (٢٥٧٧).

(٤) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٩١/٢، ٤٦٨/٣).

بمقتضى الحكمة التامة من دار أخرى، يكون فيها تمام الجزاء، وإلا لزم القدح في الحكمة، وفي صدق الوعد والوعيد، وهذا ما ينزه الرب عنه أعظم تنزيه^(١)

وأما اقتضاء العدل الإلهي للجزاء الأخروي فظاهر؛ لأن من أعظم مظاهر العدل الإلهي: التفريق بين المحسن والمسيء، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ^(٢) سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١١﴾ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِيُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢١، ٢٢]، فجعل التسوية بين المحسن والمسيء حكماً سيئاً، منافياً للحق الذي خلقت به السماوات والأرض، والواقع أن هذا التفريق الذي يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته غير متحقق تماماً في الدنيا؛ بل إنا قد نشاهد الكافر أو المسيء منعماً في الدنيا، والمحسن المؤمن مبتلى مقدوراً عليه؛ لحكمة يريد بها الله، فلزم من ذلك ضرورة وجود جزاء أخروي، يتجلى فيه العدل الإلهي بإثابة المحسنين ومعاقبة المجرمين.

وقد قيل في معنى قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾: إن محيا كل من الذين اجترحوا السيئات والذين آمنوا مساوٍ لمماته؛ أي: لا يتبدل حال الفريقين بعد الممات؛ بل يكونون بعد موتهم كما كانوا في الحياة، فيكون ضمير (محياهم) وضمير (مماتهم) عائدين للفريقين على التوزيع^(٣)

وهذا معنى صحيح يحتمله لفظ الآية، وإحدى القراءتين لحرف (سواء)^(٤)، كما يدل عليه ما تقدم من مشاهدة الكفار والمسيئين منعمين في

(١) انظر: تفسير الرازي (١٧/١٨).

(٢) المعنى: أنهم يستون في الدنيا والآخرة!

(٣) انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/١٤٨)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٥/٣٥٣).

(٤) قرأ جمهور القراء: (سواء) بالرفع، على أنه كلام مستأنف، وهذا يوافق المعنى الثاني، وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (سواء) بالنصب مفعولاً ثانياً لنجعلهم؛ وهذا مستند المعنى الأول. انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/١٤٨)، والسبعة، لابن مجاهد (ص ٥٩٥).

الدنيا، بينما المحسنون على عكس حالهم، وإذا كان هذا محصوراً في الناحية المادية، أم الناحية الروحية المتمثلة في اطمئنان النفس وراحة القلب وصلاح البال فلا يكون إلا للمحسنين خاصة دون المسيئين، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: ١٢٤].

وفيما يلي عرض لما تيسر من الإشارات القرآنية للدلالة السابقة، وفيها مزيد بيان وتوضيح لوجهها.

ففي معنى آية الجاثية السابقة قوله تعالى: ﴿أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَجْعَلُ الْمُفْسِدِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ السَّالِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [٣٥] مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقد علق عليها ابن القيم بقوله: «أنكر ﷺ على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين، كالتسوية بين الأبرار والفجار؛ بأن هذا حكم سيئ قبيح، ينزه الله عنه، ولم ينكره سبحانه من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه، وأنه حكم سيئ، يتعالى ويتنزه عنه؛ لمنافاته لحكمته وغناه وكماله، ووقوع أفعاله كلها على السواء والصواب والحكمة، فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، تعالى الله عن فعله»^(١)

ومن مواطن هذه الدلالة في القرآن: آيات قرنت بين حكمة الله تعالى في خلقه، وحكمته في أمره وحكمه، فجعلت ما تجلى للعالمين من مظاهر حكمته في الخلق والتدبير للآفاق والأنفس دليلاً على كمال حكمته في أمره وحكمه، كما ذكر الله تعالى عن أولي الأبواب أنهم تنبهوا لهذه الدلالة، كما في قوله تعالى عنهم: ﴿وَيَنفَعُ كُفْرُنَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطُلًا تُسَبِّحُكَ فَقَتَا عَدَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]، قال ابن جرير: «لم تخلق هذا الخلق

(١) مفتاح دار السعادة (١٢/٢) [بتصرف يسير]، وانظر: إعلام الموقعين له (١/١٨٠).

عبثاً ولا لعباً، ولم تخلق إلا لأمر عظيم، من ثواب وعقاب، ومحاسبة ومجازاة^(١)، وتصديرهم طلب الوقاية من النار بالفاء ربط منهم بين حكمته وعدله في خلقه، وحكمته وعدله في جزائه، فكأنهم قالوا: يا من خلق الخلق بالحق والعدل، يا من هو منزّه عن النقائص والعيب والعبث، قنا عذاب النار^(٢)

وقد تكرر اقتران ذكر خلق السماوات والأرض بالحق بذكر العدل في الجزاء، والتفريق بين أهل الإحسان وأهل الإساءة، فآية سورة (ص) التي سبق ذكرها قبل قليل مسبوقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [ص: ٢٧]، وآية الجاثية متبعة بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

فهذا مثال ما جاء من الاستشهاد بالحكمة في خلق الآفاق على الحكمة والعدل في الحكم والجزاء.

وأما مثال ذلك في الأنفس فقوله تعالى: ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [الزمر: ٣٦]، ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ فَعْلَىٰ فَسَوَىٰ ﴿٣٨﴾ فَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَحْيِيَ الْلَوْنُ ﴿٤٠﴾ [القيامة: ٣٦ - ٤٠].

وقد علق ابن القيم على هذا السياق بقوله:

«احتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملاً معطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك، فإن من نقله من نطفة مني إلى العلقة ثم إلى المضغة، ثم خلقه وشق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب، والرباطات التي هي أسره^(٣)، وأتقن خلقه، وأحكمه غاية الإحكام، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي

(١) جامع البيان (٣/ ٢١٠).

(٢) انظر: عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير لأحمد شاكر (٣/ ٩٠).

(٣) الأسر هو الإمساك، وقال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [الإنسان: ٢٨]؛ أي: خلقهم. انظر: مقاييس اللغة (١/ ١٠٧).

أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟! أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى؟! فلا يليق ذلك بحكمته، ولا تعجز عنه قدرته»^(١)

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥) فَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالذِّينِ﴾ (٧) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ الْخَوَكِيمِ (٨) [التين: ٧، ٨]، فإن الدين هو الجزاء، وقد قال الفراء: «إن معناها: فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب، بعدما تبين له من خلقنا الإنسان على ما وصفنا؟!»^(٢)

وذلك أن الله تعالى قال قبلها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (٤) [التين: ٤]، فذكر خلق الإنسان في أحسن تقويم استدلال به على ما بعده من ذكر الجزاء.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿بَعْدُ﴾ [التين: ٧] معناه: بعدما ذكر من دلائل الدين^(٣)

وبهذه الأمثلة وغيرها يتبين أن للعقل حظاً في إدراك وجوب الجزاء والثواب والعقاب، وأن الشرع قد دل على ذلك وبيّنه أتم بيان، يقول ابن القيم: «أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه، وبثوابه وعقابه، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل، كما يدل على إثباته بالسمع، وكذلك دينه وأمره، وما بعث به رسله، هو ثابت في العقول جملة، ثم عُلم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه، والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصلاً مبيناً، ومقرراً ومذكراً لما هو مركز

(١) الصواعق المرسله (٢/ ٤٨٠).

(٢) معاني القرآن (٣/ ٢٧٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٢٨٣ - ٢٨٩)، حيث ذكر ابن تيمية الراجع في تفسير هذه السورة، وقلة من تنبه لمعناها من المفسرين.

وهناك دلائل عقلية أخرى غير ما تقدم، تدل على البعث والجزاء، استنبطها من القرآن بعض العلماء، أذكرها هنا إتماماً للبحث.

منها ما استنبطه ابن السيد البطليوسي^(٢) من قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَعْتُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٨) لِبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَذِبِينَ ﴿٣٩﴾ [النحل: ٣٨، ٣٩].

حيث قال: «وهذه الآية أحد ما تضمنه القرآن العزيز من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية - التي لا يقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولا ينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون - أن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد، فلما ثبت أن هاهنا حقيقة موجودة لا محالة، وكان لا سبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفاً يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عنا الاختلاف. صح ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد»^(٣)

هذا ما استنبطه ابن السيد من الآية، وهو غير بعيد عما تقدم تقريره من دلالة الحكمة والعدل؛ فإن الاختلاف الذي جعل بيانه من حِكم البعث شامل للاختلاف في العقائد والأعمال، وبيانه في الآخرة متضمن أو مستلزم للثواب للمحق المحسن، والعقاب للمبطل المسيء.

وكذلك ما ذكره الرازي في تفسيره من أدلة على البعث والجزاء؛ منها ما قدمنا ذكره، ومنها ما لا يخلو من تكلف وتعقيد، كاستدلاله بأن الله تعالى

(١) مفتاح دار السعادة (١٢/٢).

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، من العلماء باللغة والأدب، توفي سنة ٥٢١ هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٩٦/٣ - ٩٨).

(٣) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف المسلمين في آرائهم، لابن السيد البطليوسي (ص ٢٧). وانظر: الإتيان، للسيوطي (١٣٦/٢).

خلق الناس لعبادته، والناس لا يخلو حالهم من فساد ينتج من طلبهم اللذات لأنفسهم، ومع انتشار هذا الفساد وما يصحبه من هرج ومرج؛ فإن المكلف لا يطيق القيام بواجب العبادة، فلزم من هذا أن يوجد دار للثواب والعقاب يرغب الناس بها ويرهبون، حتى ينتظم أمرهم ويتحقق أمر العبادة.

وكقوله: لو لم يحصل للإنسان معاد لكان أخسّ من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف. وغير ذلك مما ذكر^(١)

(١) انظر: مفاتيح الغيب (١٧/١٨)، وما بعدها.

أدلة البعث و الجزاء

مسائل الإيمان باليوم الآخر أغلبها سمدني لا سبيل للحقل إلى معرفتها إلا من جهة الوجه وإنما يستند عقلا إلى دلائل النبوة مثل اللطيف في المصروفصة النشر و قد جاء الاستدلال العقلي على مسئلة البعث و الجزاء لأن غيرهم من السمويات مبني عليها.

أدلة الجزاء

الجزاء الأخروي واجب و يقضي غير الأتيام و المرسلين كما أنه مطوم بمقتضى دلالة حكمة الله و صلته و تتره عن الظلم و العيب، وطم بالمسح وطم ضرورة من طريق العقل و يدل على وجوده مظهر قوله تعالى : (أحترم على قربة ألقاها أنيهم لا تزجفرن) وليس هذا من الإيجاب الظاهري على الله الذي ذهب إليه المعترلة في شيء وإنما هو أمر أوجه الله تعالى على نفسه

تتره عن الظلم المتضمن
اتصاله بأهل

كامل الحكمة المستلزم التردد
عن العيب و اللعيب

أدلة البعث

أثبتت إمكان البعث بدلالة
و فرعه

قياس الإعادة الأخروية على
أحياء الأموات في الدنيا

أثبتته بدلالة وقوع نظيره

قياس الإعادة على أحياء
الأرض الميتة

قياس الإعادة على إخراج
الثر من الشجر الأخضر

أثبتته بدلالة وقوع ما يكون
البعث أولى بوقوع منه

قياس الإعادة على البدء

قياس خلق السموات و
الأرض

نماذج أسئلة وتدريبات

على مادة الأدلة العقلية النقلية

١ - اذكر مثلاً على شهادة العلماء بغنى النقل بالأدلة العقلية النقلية؟

٢ - يذكر المؤلف أن القرآن لا يكتفي بتسليم الخصم بالمقدمة؛ بل يسوق من البراهين ما يشتهها: هذه العبارة تتحدث عن أي خصيصة من خصائص الأدلة العقلية النقلية؟

٣ - أورد المؤلف الآية ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩] كمثال على أي خصيصة؟

٤ - أورد المؤلف الآية ﴿أَزَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩] للدلالة على؟

٥ - ما هي أقوال المفسرين في تفسير المراد بفساد السموات والأرض في الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]؟ وما هو القول الذي رجحه المؤلف؟

٦ - ما هي الطرق العقلية التي استخدمها القرآن أو أشار إلى دلالتها لتقرير صفات الكمال لله؟

٧ - تقوم الدلالة العامة في الأدلة النقلية على التنزيه العام لله تعالى والنفي المجمل، لكن المؤلف ذكر حالة واحدة كان فيها التنزيه والنفي مفصلاً، فما هي تلك الحالة؟

٨ - اذكر دليلاً من القرآن الكريم على دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة؟

٩ - الأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ترجع لمقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب ﷻ وهما؟

المقرر الثاني (إثرائي)

مختصر صناعة الاستدلال العقدي

أ. عبد الله العجيري

«وأصل هذه الورقة منشور ضمن كتاب

«صناعة التفكير العقدي»

للدكتور سلطان العميري»

المادة الثانية : مختصر صناعة الاستدلال العقدي

مقرر إثرائي

بقلم: الشيخ عبد الله بن صالح العجيري

وأصل هذه الورقة منشور ضمن كتاب

«صناعة التفكير العقدي»

تحرير الشيخ: سلطان العميري

تمهيد

تشكل عملية الاستدلال العقدي مسألة شديدة المركزية والحضور في بناء التصور الاعتقادي؛ بل لعلها تعتبر حجر الزاوية في هذا البناء، ويمكن أن تُفرز التصورات العقدية بناءً على طبيعة العملية الاستدلالية، فمتى كانت عملية الاستدلال صحيحة فإنها ستفرز تصوراً عقدياً صحيحاً، ومتى كانت فاسدة أو ضعيفة فإن ذلك قد يسبب اضطراباً في طبيعة التصور العقدي.

والاستدلال العقدي مقامٌ متعينٌ واجبٌ في التصور الإسلامي فليس للإنسان أن يعتقد شيئاً دون برهنةٍ وتدليلٍ، يقول الله تعالى مؤكداً على مركزية البرهنة في بناء التصور العقدي السليم: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَتُلُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]، فتأمل كيف طالبهم سبحانه بالدليل العقلي أو النقلي على تصورهم العقدي، وكيف أن غيبة هذا الدليل دليلٌ على ذم هذا التصور العقدي غير المبرهن؛ ولذا فكل شخص في التصور الإسلامي مطالب بالقيام بعملية الاستدلال للبرهنة على معتقده وأقواله بما يليق بحاله، يقول الإمام الشافعي في عبارة حاسمة: «ليس لأحدٍ دون رسول الله ﷺ أن يقول إلا بالاستدلال»^(١)؛ ولذا «فليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل

النزاع، وإنما الحجة: النص، والإجماع، ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية لا بأقوال بعض العلماء؛ فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية»^(١)

وهذا التقدير العالي لمقام الاستدلال في التصور الإسلامي جزء من منظومة دينية تقوم على تقدير العلم والاحتفاء به، تشكل فيه عملية الاستدلال جزءاً عظيماً من هذه المنظومة، وليس القصد من هذه الورقة تحرير الكلام تفصيلاً في مسالك النظر والاستدلال فإن هذا أمر يطول جداً، وإنما المقصود الإشارة إلى جملة من التنبيهات لتجديد مسلك الاستدلال العقدي، وضمان تماسكه وإحكامه.

(١) مجموع الفتاوى (٢٠٢/٢٦).

المبحث الأول

الاستدلال العقدي.. قضايا مفاهيمية

مفهوم الاستدلال العقدي:

مفهوم الاستدلال من المفاهيم العلمية الأولية، وبعيداً عن تعقيدات الصياغة الفنية لهذا المفهوم كقول بعضهم: «هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول» أو: «استنتاج قضية من قضية أخرى» أو: «الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة في المقاصد»، فإن لفظة الاستدلال مصدرٌ على وزن استفعال وهو وزن دال على الطلب، فالاستدلال في حقيقته طلب الدليل المرشد إلى المطلوب، فهي عملية عقلية فطرية مبنية على النظر والتأمل يُراد منها التوصل إلى الحجة والبرهان على صحة المعرفة بقضية ما، أو بطلانه، فينتقل العقل بما لديه من مادة معلومة لي ولد منها علماً بقضية مجهولة، وبحسب طبيعة تلك المعلومات صحةً وضعفاً تتولد حالة القناعة بصحة ذلك المجهول من بطلانه.

ومن رحمة الله بالإنسان، ومن تمام حكمته أن خلقهم على طبيعة مستعدة للاستدلال ومحاولة التعرف على الحقائق، «ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»^(١)

(١) درء التعارض (٦٢/٥).

وإذا كان الحديث عن الاستدلال في المجال العقدي فبطبيعة الحال ستضيق طبيعة العملية الاستدلالية لتشمل قائمة مخصوصة من مصادر المعرفة والتلقي إضافةً إلى مسارات معينة لمنهجية الاستدلال.

فيمكن القول في ضوء ما سبق أن الاستدلال العقدي هو طلب الدليل الموصل إلى تحقيق القول في قولٍ عقدي، بحيث يصل الناظر إلى فناعة بصحة هذا القول، أو بطلانه، أو رجحانه، أو مرجوحته، أو يتوقف فيه.

صور الاستدلال العقدي:

ليس للاستدلال العقدي صورة واحدة من جهة الطول أو القصر، أو القطع أو الظن، أو الوضوح أو الخفاء؛ بل يتفاوت هذا بتفاوت طبائع المسائل، ودوافع الاستدلال، وأحوال المستدل، وملابسات الظرف الاستدلالي، فالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَبُوءَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] على رؤية الله تعالى مسألة شديدة الوضوح، وأخفى منه في الدلالة قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وأشد خفاءً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله في قصة موسى: ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ [الأعراف: ١٤٣] على إثبات الرؤية، ولذا كان من جوانب العبقرية عند الأئمة النظر في تفاصيل أنماطهم الاستدلالية، والتي يكشف بعضها عن دقة نظر وذكاء شديد، ومن أعجبه وأطرفه وأشدّه تأثيراً طرائقهم في قلب الحجج على الخصوم، باستثمار دليل المخالف لمناقضة قوله وجعله دليلاً عليه، وهو مسلك حاضر في التراث الحزبي والتميضي وغيرهم من أئمة الإسلام، وهو مسلك لصيق بباب الاستدلال وبياب الجدل والمناظرة.

والقصد التأكيد على أن عملية الاستدلال عملية علمية دقيقة قد تستدعي في بعض تجلياتها تأملاً ونظراً وتفكيراً معمقاً، أو كما عبّر الأستاذ الكبير محمود شاكر رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ عن حالة الأناة الاستدلالية: «وهذا أمر لا يستطيع ولا تكون له ثمرة، إلا بالأناة والصبر، وإلا باستقصاء الجهد في التثبت من معاني

ألفاظ اللغة، ومن مجاري دلالاتها الظاهرة والخفية، بلا استكراه ولا عجلة، وبلا ذهاب مع الخاطر الأول، وبلا توهم مستبد تُخضع له نظم الكلام ولفظه»^(١)

وخذ مثلاً هذا الأنموذج التيمي الطريف في التدليل على أن النبي ﷺ قد كُذِبَ عليه، لتعلم جانباً من جوانب الفطنة والذكاء في عملية الاستدلال، وكيف أن جمع مثل هذه الأنماط الاستدلالية يكشف عن جانب من جوانب العظمة والعبقرية لأئمتنا الكرام، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «نحن نعلم بالضرورة أن فيما ينقل الناس عنه وعن غيره صدقاً وكذباً، وقد روي عنه أنه قال: «سَيُكْذَبُ عَلَيَّ» فإن كان هذا الحديث صدقاً فلا بد أن يُكْذَبَ عليه، وإن كان كذباً فقد كُذِبَ عليه»^(٢)

الغرض من الاستدلال العقدي:

الأصل أن الغرض من وراء عملية الاستدلال هو تحصيل القناعة الذاتية بالقضية المستدل لها، فإذا حصلت هذه القناعة الذاتية أمكن استعمال المادة الاستدلالية لبث القناعة بذات القضية للغير، مع مراعاة ما يمكن أن يمثل أحد المعاني المضمرة في بنية الاستدلال خصوصاً في الأنماط الاستدلالية التي تجري مع المخالف، وهذا المعنى المضمّر لماهية العمل الاستدلالي هو محاولة كل طرف أن يثبت التلازم بين ما يمكن أن نعبر عنه بالمعطى والدعوى؛ أي: محاولة كل طرف بيان الارتباط بين المعطيات التي يتفق عليها الطرفان، والموضوع محل الدعوى، فحين يجري الجدل في مسألة عقدية يتفق فيها الطرفان على تعظيم الوحي مثلاً فإن كل طرف سيسعى في إثبات أن هذا المعطى المتفق عليه وهو الوحي دالٌّ على دعواه، فلو جرى ذات الجدل في ذات الموضوع مع طرف لا يعترف بمعطى الوحي لتغير النمط الاستدلالي جذرياً وانحاز إلى معطيات أخرى تكون موضعاً مشتركاً بين الطرفين. فجوهر

(١) المتنبي (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) (١٥).

(٢) منهاج السُّنة (٤٤/٧).

الاستدلال هو محاولة توسيع الأرضية المشتركة في المدعى انطلاقاً من الأرضية المشتركة في المعطى، ولذا فكلما تقاربت صفتا المتحاورين اتسعت شواطئ الأدلة بينهما، وكلما تباعدت ضاقت الأدلة.

ومما سبق يمكن التنبيه على أن أغراض الاستدلال العقدي تنحصر في غرضين أساسيين بينهما قدر من التباين والاشتراك:

الاستدلال للبرهنة على صحة المطلوب.

الاستدلال لمحااجة الخصم وإبطال قوله.

أما وجه الاشتراك بين المقامين فواضح من جهة كون الاستدلال في المقام الأول أحد أدوات تحقيق المقام الثاني.

أما وجه الفرق فمن كون الأدوات المستعملة لتحقيق القناعة الذاتية غير مطابقة لضرورة للأدوات المستعملة لتحقيق قناعة الغير، فمقام المحااجة مع المخالفين يقع فيه أحياناً من التنزل في الخطاب، والالتزام بقضايا، والاستدلال ببعض الأدلة مما لا يلتزم الطرف المستدل بها ضرورة صحتها بإطلاق؛ بل قد تكون عنده محلاً للمؤاخذة والملاحظة، لكنه يستعملها للانتصار لقوله والبرهنة على بطلان قول المخالف، وعليه فدائرة الاستدلال في مقام تثبيت المبدأ الاعتقادي أضيق من مقام المحااجة والجدل مع الخصوم، والأدوات والتقنيات المستعملة في الأول أقل منها في الثاني.

ومن نظر في تصرفات العلماء وجد فيها حضوراً لِكِلَا مقامَي الاستدلال، فللتأصيل العقدي المعبر عن رؤية الإمام خطابه الذي يظهر في أقواله ومؤلفاته الموضوعه لهذا الغرض، وللمحااجة ومغالبة الخصوم خطابه الذي يستنفر فيه العالم أدوات الاستدلالية للرد على المخالف بما لا يلزم ضرورة أن يكون معبراً عن الرؤية العلمية أو العقدية التي يتبناها، والخلط بين المقامين ولّد حالة من الاضطراب والخطأ في نسبة الأقوال إلى الأئمة، فجعل بعض كلامهم والذي جاء في سياق الجدل والمحااجة معبراً عن الموقف العقدي لهم، والذي قد لا يلتزمون به ضرورةً.

وللتأكيد على وجود هاتين الطبيعتين الاستدلالتين في خطاب أهل العلم أضرب المثل برمزین علمیین كبيرین لهما تأثير هائل في المشهد العلمي مع تباين في منهجهما العقدي، فهذا أبو حامد الغزالي وضع كتاباً معبراً عن رؤيته العلمية العقدية والتي تشتمل على دلائله على تبني تلك العقائد، لكنه في مقام الرد على مخالفيه من الفلاسفة قال كما في «تهافت الفلاسفة» منظرًا لطريقته في الرد عليهم: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية؛ وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنهض ذائباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»^(١)

وقد جرى من ابن تيمية شيء قريب من هذا فقد استظهر في معرض رده على خصومه بالأقرب على الأبعد، وربما ضرب الخصوم بعضهم ببعض، وذلك في عدد من كتبه ورسائله، كـ«منهاج السُّنة»، ودرء التعارض، ونقض التلبيس» وغيرها، وشواهد كثيرة جداً، وأضرب مثلاً عملياً واحداً أورده ابن تيمية في «الصارم المسلول» في معرض بيانه لحرمة سب أصحاب النبي ﷺ رداً على الرافضة، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «وقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] والرضى من الله صفة قديمة، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافيه على موجبات الرضى، ومن رضي الله عنه لم يسخط عليه أبداً، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: ١٨] سواء كانت ظرفاً محضاً أو ظرفاً فيها معنى التعليل فإن ذلك ظرف لتعلق الرضى بهم، فإنه يسمى رضى أيضاً، كما في تعلق العلم والمشیئة والقدرة وغير ذلك من

(١) تهافت الفلاسفة (٨٢).

صفات الله سبحانه، وقيل: بل الظرف يتعلق بنفس الرضى وأنه يرضى عن المؤمن بعد أن يطيعه، ويسخط عن الكافر بعد أن يعصيه، ويحب من اتبع الرسول بعد اتباعه له، وكذلك أمثال هذا، وهذا قول جمهور السلف وأهل الحديث، وكثير من أهل الكلام، وهو الأظهر، وعلى هذا فقد بين في مواضع أخرى أن هؤلاء الذين رضي الله عنهم هم من أهل الثواب في الآخرة يموتون على الإيمان الذي به يستحقون ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ إِلَىٰ آلِهِم بِحُجَّتِهِمْ أَتَّبَعُوهُمْ أَتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠] وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة»، وأيضاً فكل من أخبر الله أنه رضي عنه فإنه من أهل الجنة، وإن كان رضاه عنه بعد إيمانه وعمله الصالح فإنه يذكر ذلك في معرض الثناء عليه والمدح له، فلو علم أنه يتعقب ذلك ما يسخط الرب لم يكن من أهل ذلك»^(١)

وتحليل هذا المثل كالتالي:

إذا استدل السني بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] على عدالة صحابة النبي ﷺ، فللمعتز الرافضي أن يقول: الرضى في الآية معلق بالظرف الزمني «إذ» فلا يمتنع أنهم بعد التغيير والتبديل ليسوا من أهل الرضى، فجاء ابن تيمية بثلاثة جوابات على هذه الشبهة:

- ١ - أن رضى الله صفة قديمة متعلقة بما يوافى عليه العبد، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوفيه على موجبات الرضى، وهو مذهب الأشعرية.
- ٢ - أن رضى الله وإن كان صفة فعلية متعلقة بالمشيئة والإرادة، فقد جاءت أدلة أخرى تدل على رضى الله عنهم مجرداً عن الإضافة الزمانية.
- ٣ - أن من أخبرنا عن رضى الله عنه فرضاه سيستمر؛ لأن الإخبار تركية

(١) الصارم المسلول (٣/١٠٦٧).

لا يليق أن تكون لغير مستحقه، فلو علم الله أنه سيكون منهم ما يسخطه ويرفع رضاه، لم يكونوا أهلاً لهذه التزكية.

وكما ترى فقد صرح ابن تيمية، بأرجحية المسلك الثاني، والثالث، دون الأول.

وإذا تدبرت منهج ابن تيمية هذا وجدته عند التحقيق أكثر دقةً ورساليةً في إدارة هذا المسلك الاستدلالي على الخصوم من الغزالي وغيره، كأبي البركات الأنباري في كتابه «الداعي إلى الإسلام»، وقد صرح ﷺ بأجزاء من هذا المنهج في أثناء قراءة نقدية لطريقة الغزالي في كتابه «التهافت»، جاء فيها: «الذي يجب على جميع الخلق اتباع الرسل الذين أقام بهم الحجة على عباده، وعليهم أن لا يقفوا ما ليس لهم به علم، ولا يقولوا على الله إلا الحق، ولا يقولوا على الله ما لا يعلمون، فإنه قد عُلم بدلائل كثيرة أن الرسل لا يقولون إلا الحق، ولا يجب؛ بل لا يجوز أن نتنصر لصاحب مقالة ليس برسول، ولا لطائفة معينة غير المؤمنين بالله ورسله، فإن ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، وقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

فلا يحل لنا أن يحملنا بغض قوم - وإن كنا نبغضهم في الله - على أن لا نعدل عليهم فيما هو من حقوق العباد، فكيف في أمور الديانات؟! ليس لنا أن نقول فيها إلا الحق، ولا نقول ما لا نعلم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُزَلِّ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوِّ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ يُوَظَّفْ عَلَيْهِم مِّيثَقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ

إِلَّا الْحَقَّ ﴿الأعراف: ١٦٩﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿هَتَانِ الْمَوَازِءُ حَبِغَتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه: «اقبلوا الحق من كل من جاء به، وإن كان كافراً، واحذروا زيغة الحكيم»، فقالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق، وأن الحكيم يزيغ؟ فقال: «إن على الحق نوراً»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَحَدِّثْهُمْ يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وقال: ﴿وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا يَأْتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وإذا كان كذلك، فجميع الطوائف يقولون الحق والباطل إلا المعصومون، وهم المؤمنون المجمعون، كما أن كل شخص يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وليس لنا أن نرد على الفلاسفة ولا غيرهم بالجدل المحض الذي لا يحق حقاً ولا يبطل باطلاً، فإن هذا من الكلام الذي ذمه السلف، وهو من الجدل الباطل، والله قد ذم الجدل بالباطل، وذم الجدل في الحق بعد ما تبين، كما ذم الجدل بغير علم، ومن الممتنع أن يقول الفيلسوف أو غيره حقاً يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع؛ بل كل قول يخالف ذلك فهو باطل، وما علم بالعقل لا يخالف ما علم بالسمع، والأدلة الصحيحة تتفق ولا تفترق.

فلا يصح ولا يحل أن نقول باطلاً أو نلتزمه لدفع مبطل، فإن ذلك ردُّ باطلٍ بباطل، ورد بدعة ببدعة، وهذا كما أنه حرام في الدين منكر في العقل، فمضرته أكثر من منفعتها، فإن ذلك يوجب نفور المناظر، وظنه أنا لا نعلم الحق، أو نعلمه ولا نتبعه، فيوجب ذلك إصراره على ما هو عليه من الباطل، فلا نكون قد نصرنا حقاً، ولا دفعنا باطلاً؛ بل أثرنا فتنة بلا فائدة، وإيقاع شبهات بلا بينات، والمقصود من الجهاد أن تكون كلمة الله هلي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فإن لم يكن قولنا صدقاً وعملاً خالصاً لله وإلا لم يقبله الله منا»^(١)

(١) مسألة حدوث العالم (١٥٥).

وخلاصة مسلك ابن تيمية في المناظرة والمحااجة يقوم على المرتكزات التالية، وهي تكشف عن مناطق الاختلاف الدقيقة بين طريقته وطريقة الغزالي:

١ - أن المقصود هو الانتصار للحق، وإظهاره، لا مجرد إبطال قول الخصم، كطريقة الغزالي التي يقول فيها: «لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت»، فابن تيمية مع إirاده لما لا يرتضيه من الدلائل الدالة على بطلان قول الخصم، فإنه لا يُبقي المسألة معلقة دون ذكر وجه الحق فيها بدلائله، وهذا جانب رسالي عميق في الخطاب التيمي، وإذا تأملت المثال السابق والمأخوذ من كتابه «الصارم» وجدت أن قول الأشاعرة أسرع في قطع حجة الخصم، لكن الرسالية اقتضت منه ﷺ إيراد القول الحق، والتنبيه على كونه حقاً، وإن كان قطع الحجة به أطول من الطريقة الأولى.

٢ - أن مجادلة الخصم لمحض المجادلة، أو رد ما عنده من الحق طريقة مذمومة؛ بل هي تأسيس لمناظرة وجدل تقوم على الجهل والظلم، وقد نقد ابن تيمية هذا النمط من المناظرات نقداً لاذعاً عقب الفقرة السابقة، وقال في أثناء ذلك: «وكذلك مناظروا الفلاسفة من المتأخرين، مثل أبي حامد والشهرستاني والرازي، تارة يردون من قولهم ما هو حق ويلزمونهم بما هو باطل، وتارة يوافقونهم على بعض ضلالهم»^(١)

٣ - أن ابن تيمية يستظهر على المخالف بأقوال متعددة دالة على بطلان قول المخالف مع وجود القول الحق في نفسه من بينها، لا أنه يتنقل بين أقوال الطوائف طلباً لمجرد إبطال قول المخالف، بخلاف الغزالي الذي يستعين تارة بالمعتزلة وتارة بالكرامية وتارة بالواقفية مع اعتقاده بطلان هذه الأقوال.

٤ - أن نظرية ابن تيمية هنا قائمة في أجزاء منها على لزوم بيان منازل الطوائف قرباً وبعداً عن الحق، ومنع حالة البغي على الأقرب من الأبعد،

(١) مسألة حدوث العالم (١٥٩).

يقول ﷺ: «والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشد بطلاناً من الآخر، فإن هذا يُنتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً، وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسداً، لتقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم، فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين»^(١)، ويقول أيضاً ﷺ ممثلاً على هذا المعنى: «يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق لا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك، فإنه كما أن كل من كان أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية، ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه فكل قول - أو قائل - كان إلى الحق أقرب فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس وكان هؤلاء أهل الكتاب وهؤلاء أهل أوثان فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب على من كان عنه أبعد، وأيضاً فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقاً»^(٢)

(١) درء التعارض (٢٠٦/٤).

(٢) درء التعارض (٢٣٨/٧).

وجوب التناسب بين قوة الدليل العقدي وطبيعة القضية العقدية:

فالأصول العقدية الكبرى التي هي من قبيل الضروريات الدينية مثلاً لا يصح أن يتم الاستدلال عليها بالأدلة الظنية المحتملة، أو المشتبهة؛ بل ما كان هذا شأنه من العقائد فأدلتها ينبغي أن تكون من جنسه من القطعيات؛ بل قطعية المسألة العقدية في الحقيقة ناشئة عن طبيعة أدلتها، ومثل هذه القضايا التي يقصد الشارع إلى الإيمان اليقيني الجازم بها لا يصح أن تكون معلقة بأدلة ظنية، أو غامضة، أو مشتبهة، أو خفية، والتي يمكن بحكم خطأ الممارسة الاستدلالية الظنية إلى إنزالها عن رتبها القطعية، وإيهام المتلقي إلى إمكان دخولها في دائرة الظنيات، فيؤول حال هذا المخطئ إلى حال من أخبر الله عنهم في قوله: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢]؛ بل الواجب في مثل هذه الأصول العقدية أن تكون مستقرة في النفس على نحو جازم لا يتطرق إليه الشك، كحال المؤمنين الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥]؛ ولذا كان من أوجه نقد دليل حدوث الأجسام الكلامي، والذي يراد منه إثبات مسألة عقدية كبرى وهو وجود الله تبارك وتعالى، طول هذه الطريق، وغموض كثير من مسالكه، وكثرة الاختلاف عليه، يقول ابن تيمية في ضمن نقده لهذا الدليل: «حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل»^(١) ثم يقول: «هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكاء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادراً، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر بحيث يقدر كل من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كل منهما أن الله لا يعرف إلا بطريقته»^(٢)

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢).

وما من شك أن تطويل طرق الاستدلال من غير حاجة مذموم، وهي على خلاف الطريقة الشرعية في بناء الأدلة، وقد أحسن ابن تيمية حين قال ناقداً بعض المسالك المنطقية في التدليل، مبيناً فضل الأدلة الشرعية عليها: «فنقول: هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على الطالب المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له: أين أذنك؟ فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة الى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم، وما أشبه هؤلاء بقول القائل:

أقام يعمل أياما رويته وشبه الماء بعد الجهد بالماء
وبقول الآخر:

وإني وإني ثم إني وإني إذا انقطعت نعلى جعلت لها شسعا
وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هُمْ أَقَوْمٌ﴾ [الإسراء: ٩]، فأقوم الطرق الى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم»^(١)، وقد حكى ابن تيمية قصةً طريفةً تعبر عن الفرق الهائل بين وضوح الأدلة الشرعية في تحصيل العقائد وغموض ووعورة كثير من المسالك الكلامية والفلسفية، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «ولقد حدثني بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء الذين فيهم نوع من التجهم عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة لما ظهر قول الإثبات في بلدهم بعد أن كان خفياً واستجاب له الناس بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فريئاً، فقال: هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول وظهر لهم أنه الحق الذي جاء به الرسول، ونحن إذا

(١) الرد على المنطقيين (١٦١).

أخذنا الشخص فربيناه وغذيناه ودهناه ثلاثين سنة، ثم أردنا أن ننزل قولنا في حلقه لم ينزل في حلقه إلا بكلفة»^(١)

وفي المشهد العقدي المعاصر ممارسات داخلية في إطار هذه الإشكالية أيضاً ككثير من الاستدلالات الظنية والخاطئة في مجال الإعجاز العلمي في القرآن وكيف يُراد توظيف هذه الاستدلالات في إثبات صدق النبوة، وصحة الإسلام، وربانية القرآن، وغيرها من أصول عقدية كبرى، وإذا تدبرت أدلة الوحي فيما كان هذا شأنه من الأصول العقدية الكبرى، وجدت وضوحها وبيانها والطبيعة القطعية لاثقة عليها، وهي أولى المعاني القرآنية الداخلة في مثل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ [١٥] يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [١٦] [المائدة: ١٥]، وقوله ﷻ: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقد اختصر النبي ﷺ هذا المعنى الجليل في عبارة بليغة: «قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعيش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً فإنما المؤمن كالجمل الأنثى؛ حيثما قيد انقاد»^(٢)، فالبيان والوضوح والقطعية سمات أساسية في أدلة أصول الاعتقاد الكبرى، أما ما يدخل في نطاق فروع الاعتقاد فله شأن آخر من جهة طبيعة أدلته، سيأتي التنبيه عليه لاحقاً في ثنايا هذه الورقة.

(١) درء التعارض (٦١/٥).

(٢) رواه ابن ماجه (٤١)، وأحمد (١٧١٨٢)، والطبراني (٦٤٢)، والحاكم (١٧٥/١). وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٤١) والسلسلة الصحيحة (٩٣٧).

الأصل في أدلة الوحي كفايتها في إثبات العقائد:

القضايا العقدية التي كُلفنا اعتقادها مثبتةٌ بأدلتها في الوحي، وهي غنية عن المقدمات والأدلة الأجنبية، وهذا جزء من إكرام الله لهذه الأمة وتفضله عليها بإكمال الدين وإتمام النعمة، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا الإكمال هو إكمال متعلق بالعقائد والتشريعات وإكمال لدلائلها، يقول المعلمي: «وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبينة موضحة حاصلة لهم»^(١)، «فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم فقد بيّنه الله ورسوله ﷺ بياناً شافياً فكيف بأصول التوحيد والإيمان»^(٢)، قال محمد بن أبي حاتم: وسمعت - أي: الإمام البخاري - يقول: لا أعلم شيئاً يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسنة، فقلت له: يمكن معرفة ذلك كله؟ قال: نعم^(٣)، وقد امتدح الله كتابه بالتفصيل والبيان في غير ما آية، وأولى ما يدخل في إطار هذا التفصيل المسائل العقدية، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أَمْثَلِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْأَكْتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جَنَّاهُمْ يَكْتُبُ فَوَضَّلْنَاهُ عَلَىٰ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَضَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، وغيرها من الدلائل، ولذا فقد جاء التأكيد على معنى الكفاية بالوحي في الوحي صريحاً، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١].

وهنا مسألة جديرة بالتأمل وهو ما حكم إحداث استدلال عقدي في

المجال العقدي؟

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٤٣/١٧).

(٣) سير أعلام النبلاء (٤٠٥/٢٣).

فكما يمكن قوله هنا :

١ - أن إحداث العقائد مذموم، وهو من الإحداث البدعي المحرم الذي تناوله الخطاب الشرعي بالذم، وهي الحجة المركزية التي اتكأ عليه أبو عبد الرحمن الأذرمي في مناظرته الشهيرة لابن أبي دؤاد بحضرة الواصل، وكانت سبباً في تراجع الواصل عن امتحان الناس بمسألة خلق القرآن.

٢ - إحداث جنس من أجناس الأدلة، بالزيادة على الأدلة العقدية المعتمدة شرعاً، وإضافة مصادر للتلقي العقدي خارج إطار المصادر العقدية المقبولة، فلا شك أن هذا ممنوع منه، وسيأتي مزيد كلام حول هذه المسألة في نقطة مستقلة في المبحث الرابع.

٣ - إحداث صياغة للدليل العقدي، مع خلوه من المضامين الدلالية الحادثة، فالأصل التجوُّز في شأن الصياغات متى كانت المعاني صحيحة، خصوصاً إذا احتيج لإحداث الصياغة، فليس ثمة ما يوجب مراعاة طبيعة معينة في صياغة الأدلة، والعبرة إجمالاً في المعاني والمضامين للأدلة لا في الصور والأشكال، والأمر كما قيل: لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن ينبغي مراعاة أن التعبير باصطلاح الشارع أولى متى ما قدر عليه، فإنه أبعد عن إيهام الغلط، أو حرف مسار الاستدلال، يقول ابن القيم منبهاً على فائدة الالتزام بالفاظ الشريعة وما قد يجره هجرانها من مشكلات: «ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإنه يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك، وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم يتحرَّون ذلك غاية التحري حتى خلفت من بعدهم خلوف رغبوا عن النصوص، واشتقوا لهم ألفاظاً غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلوم أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوص من الحكم والدليل، وحسن البيان، فتولَّد من هجران ألفاظ النصوص والإقبال على الألفاظ الحادثة وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد، ما لا يعلمه إلا الله، فألفاظ النصوص عصمةٌ وحجةٌ بريئةٌ من الخطأ والتناقض والتعقيد والاضطراب، ولما

كانت هي عصمة عهدة الصحابة وأصولهم التي إليها يرجعون كانت علومهم أصح من علوم من بعدهم، وخطوهم فيما اختلفوا فيه أقل من خطأ من بعدهم، ثم التابعون بالنسبة إلى من بعدهم كذلك وهلم جرّاً، ولما استحکم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع كانت علومهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد والاضطراب والتناقض^(١)

٤ - إحداث استدلال عقدي بنص شرعي صحيح غير مسبوق إليه، بمعنى أن المستدل هنا لم يقف على من استدل بهذه الآية مثلاً لخصوص هذه المسألة، فالظاهر أن الاستدلال جائز بلا إشكال، ويشترط فيه التأكد من سلامة الاستدلال بالتزام أصوله وقواعده، وليس بلازم أن السابق من أهل العلم قصد إلى استيعاب الأدلة في المبحث العقدي ليغلق الباب على من بعده، ولو قدر فإمكان فوت بعض الأدلة وارد، يقول ابن تيمية رحمته الله مؤكداً أن معيار قبول الدليل ورفضه هو ذات الدليل صحة وضعفاً، لا كونه مما وقع به الاستدلال أو لم يقع: «إنّ الدليل الدالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالة استدلال أحد به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موثقاً إلى علم، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحد؛ فالآيات أدلة وبراهين تدلّ سواء استدلّ به النبي، أو لم يستدلّ، وما لا يدلّ إذا لم يُستدلّ به لا يدلّ إذا استدلّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلاً إذا استدلّ به مدّعٍ لدلالته»^(٢)

٥ - إحداث استدلال عقدي داخل في عموم دليل شرعي معتبر، فجنس الدليل العقلي معتبر مثلاً، ومن أفراد أدلته في إثبات الكمالات لله قياس الأولى، فإحداث استدلال تفصيلي مندرج في مفهوم قياس الأولى جائز بشرط تحقق اندراج، ولا يمنع منه لمجرد عدم السبق إلى صورته، وكذا تفصيل بعض الدلائل العقلية المجملّة على وجود الله تعالى مثلاً؛ كدلالة وجود

(١) إعلام الموقعين (٤/١٧٠). ومن البحوث الجيدة في تحقيق: «ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السُنّة والجماعة»، كتاب د. سعود العتيبي من إصدارات مركز التأصيل، وقد طبع بهذا العنوان.

(٢) النبوات (٥٠٠).

الصنعة على وجود الصانع، أو دليل العناية، فأصول هذه الأدلة مما جاءت في الوحي فبالإمكان تفصيل هذا الإجمال بذكر دلائل الصنعة تفصيلاً بالإشارة إلى تركيبها وتعقدتها ودلائل حدوثها المؤكدة ضرورة على وجود صانع لها، والاستعانة بأنماط التفكير المستلهمة من العلوم الطبيعية المعاصرة في مجال الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها؛ كالاستدلال على وجود الصانع وعلمه وحكمته بالمعايير الدقيقة لهذا الكون (Fine Tuning Of The Universe) وفيه كتابات علمية متعددة ومتنوعة تتحدث عن دقة المعايير للثوابت الكونية ومدى انضباط القوانين الطبيعية بما يدل على وجود من ضبط تلك الثوابت ووضع تلك السنن والقوانين على هذا النحو المدهش والذي لولاه لما وجد الكون ولما وجدت الحياة، أو الاستفادة من مظاهر التعقيد غير القابل للاختزال أو التبسيط (Irreducible complexity) والموجودة في الطبيعة في التأكيد على وجود خالق خلق تلك المظاهر على هذه الهيئة دفعةً واحدة، دون المرور بأطوار يتنقل فيها من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً في ضوء التصور الدارويني.

٦ - إحداث استدلال باطل أو إضفاء أوصاف على الاستدلال تجعله محل إشكال وذم، كاستدلال المتكلمين مثلاً بدليل حدوث الأجسام على وجود الرب تعالى، فقد وصفت هذه الطريقة الاستدلالية بأنها بدعة في الدين، كقول ابن تيمية مثلاً: «طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسنة»^(١)، ومأخذ وصفها بالبدعية عائد إلى بطلانها في نفسها، وإلى آثارها ولوازمها، وإلى إضفاء أوصاف عليها كالقول بأنها الطريق الوحيد إلى إثبات وجود الله، فمثل هذه الأوصاف تتضمن قدراً زائداً على مجرد إحداث الاستدلال، وهي تصحح ذم هذه الطريقة، ولذا يقول ابن تيمية ذاكراً شيئاً من مبررات الذم لهذه الطريقة: «منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإننا نعلم أن النبي ﷺ لم يدعُ الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة خطيرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة

(١) منهاج السنة (١/٢١١).

الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها»^(١)، نعم وجد في كلام بعض أهل العلم ما يفهم منه تضيق إحداث الاستدلالات العقدية كقول أبي القاسم الأصفهاني: «أنكر السلف الكلام في الجوهر والأعراض، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون، فیسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فیسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه»^(٢)، فمثل هذا التضيق محل بحث ونظر، والأمر كما قال ابن أبي العز: «والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك، لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معانٍ صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل؛ بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق ومن ذلك مخالفتها الكتاب والسنة، ولهذا لا تجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين فضلاً عن علمائهم، ولا شتمال مقدماتهم على الحق والباطل كثر المراء والجدال وانتشر القيل والقال وتولد لهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح ما يضيق عنه المجال»^(٣)

٧ - بقيت مسألة إحداث دليل خاص في مسألة عقدية مطلوبة ليس عليها إشارة من الأدلة النقلية لا من جهة الخصوص ولا العموم، مع صحة هذا الدليل في نفسه وقيامه بالمطلوب، فهل مثل هذا موجود أصلاً؟ وإن كان موجوداً فما حكم استعماله للتدليل في المجال العقدي؟ وللجواب ينبغي ملاحظة المعاني التالية:

■ أن مدخل بحث هذه المسألة هو في الإقرار بكفاية الأدلة الشرعية على تحقيق المطلوب، فما كلفت الشريعة باعتقاده فقد أقامت له من الأدلة ما يتحصل به العلم الواجب فيها لمن حسنت فطرته ونيته، فليس ثمة قضية عقدية

(١) الصفدية (١/٢٧٥).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/٩٩).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (١٢٢).

يلزم اعتقادها ويتعين إحداث دليل لها، لكن يبقى السؤال قائماً: هل بالإمكان إضافة دليل صحيح على الأدلة التي أتت بها الشريعة، وهل قصدت الشريعة إلى استيعاب الأدلة في المسائل العقدية، أم أنها نبهت إلى عيوبها وأفضلها وأخصرها في تحقيق المطلوب، بما يفتح المجال للاستدلال بأدلة صحيحة في نفسها لكنها دون الأدلة الشرعية في الرتبة والقوة والنفع والدلالة؟

■ أن الأصل في المباحث العقدية أنها من قبيل المغيبات، والتي لا يمكن العلم بتفاصيلها إلا بالخبر الصادق، فإحداث الأدلة في مثل هذا المجال من جهة الأصل غير متصور؛ إذ المغيب الذي كلفت الشريعة بالإيمان به إنما علم بالنص عليه في الدليل الخبري النقلي، فلا يتصور فيما كان من هذا القبيل من المغيبات التفصيلية كتفاصيل الحال الأخروية وما يقع في الجنة والنار من النعيم والعذاب إلا أن يعلم بالوحي، فإذا لم يوجد الدليل المخصوص على هذا الأمر الغيبي فليس ثمة مجال لاعتقاده أصلاً، والواجب التوقف فيه، لا إحداث دليل عليه؛ إذ هذا يؤول إلى إحداث معتقد لم تكلف الشريعة باعتقاده، فيدخل في إطار البدعة.

■ أن تكون المسألة العقدية مما يمكن للعقل أن يتناوله من جهة الإثبات والنفي، وأقيم دليل عقلي محدث غير داخل في خصوص أو عموم الأدلة العقلية النقلية دليلاً عليه مع صحة هذا الدليل العقلي في نفسه، فهل يقبل مثل هذا المسلك الاستدلالي، أم يمنع؟ وهل مثل هذا الدليل موجود فعلاً أم لا؟ المسألة جديرة بالدراسة فعلاً، ولم يتحرر لي شيء ظاهر فيها، مع إشارة بعض الباحثين إلى امتناع وجوده^(١)، وعبرة ابن تيمية التي سبق نقلها وفيها قوله:

(١) يقول د. سعود العريفي: «ما من مسألة عقدية أثبتها الشرع، يمكن الاحتجاج لها عقلاً، إلا وقد جاء دليلها العقلي في النقل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، وأن بيان الرسول للاعتقاد غير مقتصر على بيان مسائله، بل هو شامل لتقرير دلائله على أتم وجه، فتكميل الله تعالى لدينه شامل للمسائل والدلائل، كما أن تبليغ الرسول ﷺ للرسالة شامل للمسائل والدلائل، وعلى هذا فالابتداع في باب الدلائل كالابتداع في باب المسائل، سواء بسواء؛ إذ متعلق الابتداع، الذي هو اتهام الديانة بالنقص، موجود في هذا الباب، وإن كان الإحداث في كمالات الديانة مذموماً منهيّاً عنه لها الاعتبار، فكيف به في أصولها» الأدلة النقلية العقلية (٩). وانظر: (ص ٥٧) وما يليه.

«إنّ الدليل الدالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحد به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحد؛ فالآيات أدلة وبراهين تدلّ سواء استدلّ به النبي، أو لم يستدلّ»^(١)، يفهم منها عدم توقف صحة الدليل على سبق الاستدلال به حتى من الشارع، بما يتضمن تجويز الاستدلال به ما دام صحيحاً، لكن يبقى الكلام في تحقيقه ووجوده فيطلب، أم كل ما يمكن أن يدخل في هذا الباب هو في حقيقته مما جاء النقل بالإشارة إلى دليله العقلي ولو إجمالاً، خصوصاً وأن كثيراً من تلك الإشارات إشارات شديدة السعة تستوعب عدداً كبيراً من الممارسات الاستدلالية العقلية التفصيلية، فتخرج عامة ما يمكن إدراجه في هذا اللون الاستدلالي من وصف الإحداث المطلق، ويؤول إلى كونه واحداً من أفراد الدليل العقلي العام والذي جاءت الشريعة به، فلو قيل مثلاً: إثبات علو الله تعالى بطريقة السبر والتقسيم بوضع الاحتمالات الممكنة وإلغاء ما يمتنع هو من قبيل إحداث دليل عقلي جديد لإثبات مسألة عقدية، لأمكن أن يقال هذا الدليل يتكئ في تفاصيله على مقدمات عقدية شرعية تقوم على وجوب وصف الله بالكمالات وتنزيهه عن النقائص، وهو معنى جاء تقريره في النقل بأدلة عقلية وخبرية، والخلاصة أن الأمر لم يتحرر لي تماماً، وإن كنت ميّالاً إلى عدم إمكانه لعدم وجوده، والله أعلم.

وبكل حال فالمحوج لإحداث الاستدلالات في المجال العقدي غالباً يرجع إلى إقناع المخالف بنوع من الدليل مناسب لذائقته الاستدلالية والذي قد لا يكون هو الدليل الأكثر إحكاماً أو سهولةً أو اختصاراً أو وضوحاً؛ بل قد يكون على الضد من هذه، ومع ذلك يسوغ الاستدلال به لاعتبار وظرف، وقد عالج ابن تيمية هذه القضية تنظيراً وممارسة، ومما قاله تنظيراً لهذه المسألة: «ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول، دون الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع، قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلم صحة

الطرق القريبة الواضحة القطعية، إما عناداً منه، وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمة مقدمة إلى أن تلزمه النتيجة بغير اختياره، وإن كانت المقدمات التي مانعها أبين وأقطع من المقدمات التي سلمها، لكن هذا يُحتاج إليه كثيراً في مخاطبة الخلق، فكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يشك في صدقهم، ويقبل شهادة من هو دونهم إما لجهله وإما لظلمه، وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة، ويقبل خبر من يحسن به الظن لاعتقاده أنه لا يكذب، وكم من الناس من يرد ما يعلم بالدلائل السمعية والعقلية، ويقبله إذا رأى مناماً يدل على ثبوته، أو قاله من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر من هذا، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظم عنده، لم يعتد تلقي العلم من الكتاب والسنة، ومثل هذا كثير، فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قبله، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه لم يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب، كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها، وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقّيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من تلقّيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات؛ لما في النفوس من حب الرياسة، فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها بل إذا ذكرت عنده مجّها سمعها، ونفر عنها عقله، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا» - إلى أن يقول -: «والقرآن لا

يذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق، ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط، وإنما يذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوي الفطر السليمة، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل كان من يخاطبه من المسلمين مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة، كما يحتاج إلى الترجمة أحياناً، وكما قد يستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل»^(١)

ومن اللفتات الجميلة التي نبّه إليها ابن تيمية الجوانب النفسية لهذه الحالة العلمية الغريبة بإقبال بعض النفوس على الأنماط الاستدلالية الوعرة والغامضة، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «بأن قوماً كان لهم ذكاء تميزوا به في أنواع من العلوم، إما طبيعية كالحساب والطب، وإما شرعية كالفقه مثلاً، وأما الأمور الإلهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك، وهي أعظم المطالب وأجل المقاصد فخاضوا فيها بحسب أحوالهم، وقالوا فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها، وهذا موجود في منطق اليونان وإلهياتهم، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلاً بكلام وأمثاله من اليونان بكلام، وأبي الهذيل والنظام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع يدرسون كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه، وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشدّ تعظيماً، وهذا حال الأمم الضالة كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشدّ له تعظيماً»^(٢)، ويقول أيضاً كاشفاً عن عامل نفسي آخر لهؤلاء: «وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من

(١) درء التعارض (٨/ ٨٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (٢٥٥، و ٣٢٨).

(٢) درء التعارض (٥/ ٣١٤).

تلقية له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة»^(١)

بطلان الدليل المعين لا يلزم منه بطلان المدلول:

وهو فرع عن القاعدة الكلية «عدم العلم ليس علماً بالعدم»، ف«عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين»^(٢)، وكذا بطلان الدليل المعين ليس دالاً على بطلان المدلول، والعكس بالعكس، فصحة المدلول لا يلزم منه تصحيح كل دليل مستعمل في الدلالة عليه، «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»^(٣)، وبالتالي فالاستدلال لثابت عقدي لا ينبغي أن يكون حاملاً لنا على تصحيح كافة مسارات النظر والاستدلال له؛ بل الواجب النظر في هذه الأوجه الاستدلالية وفرزها لمعرفة الصحيح منها من الخطأ، والاستمسك بالصحيح منها دون ما فيه خطأ، وفي المقابل لا يصح أن يجعل من عدم صحة دليل معين ذريعة إلى التشكيك في المدلول مطلقاً، أو التعجل في إبطال قول مخالف لبطلان دليل معين؛ بل الواجب التحقق من عدم وجود دليل أو أدلة أخرى قد تصحح المدلول، وبتقدير عدمها فلا يصح أن يعتقد عدم المدلول إلا بدليل صحيح يدل على العدم؛ إذ «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك، لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدال عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزماً لعدمه، كالأموال التي تتوفر الهمة على نقلها إذا لم ينقل، عُلم انتفاؤها»^(٤) يقول ابن

(١) درء التعارض (٨/٨٦).

(٢) التدمرية (٣٣).

(٣) درء التعارض (٥/٢٦٩).

(٤) الجواب الصحيح (٣/١٧٥).

تيمية في انتقاد بعض النظار النافين لشيء من صفات الرب لعدم ثبوت الدليل المعين عليها عندهم: «ومن هنا أخطأ كثير من النظار في نفي كثير من صفات الرب وأحكامه وأفعاله حيث لم يعلموا دليلاً قطعياً يثبتها فنفوها وكانت ثابتة في نفس الأمر وقد يكون عند غيرهم دليل قطعي يثبتها ولو قدر عدم علم الناس كلهم بها فله علم لم يعلمه العباد، والله أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده لم يعلمها الناس»^(١)، ومما يمكن إلحاقه بهذا أيضاً أن فساد قول المخالف لا يلزم منه بالضرورة صحة القول الآخر؛ إذ يحتمل أن يكون ثمة قول أو أقوال أخر من بينها الصحيح، وإنما يعرف القول الصحيح بالدليل الدال عليه، لا بمجرد إبطال قول الخصوم، يقول ابن تيمية: «لكن فساد قول خصمه لا يستلزم صحة قوله؛ إذ أمكن أن يكون الحق في قول ثالث»^(٢)

(١) الجواب الصحيح (٦/٤٧٠).

(٢) مسألة حدوث العالم (٧١).

المبحث الثاني

الاستدلال العقدي.. الأهمية والأخطار

أهمية الاستدلال العقدي:

تتبع أهمية الاستدلال العقدي من جملة من الأمور:

الأول: من أهمية المجال العقدي ذاته، فلعلم الاعتقاد شرف وأهمية تستتبع ضرورة حرصاً زائداً على تصحيح مسالك النظر فيه، ومناهج الاستدلال له، طلباً لتصحيح التصور وتنقيته من التصورات الباطلة وشوائب الانحراف.

الثاني: توفير أداة الوصول إلى المعتقد الحق، وفرز المعتقدات الصحيحة من الباطلة، وبغير هذه الأداة سيكون اللجوء حتماً إلى مجرد الدعاوى الفارغة والتي تفتقد بداهةً كافة القيم المعيارية التي يمكن أن يُعرف من خلالها الصواب من الخطأ، والحق من الباطل.

الثالث: توفير أدوات وآليات الإقناع بصحة التصور العقدي، فإن مفهوم إقامة الحجة على المخالفين في البحث العقدي ليس مفهوماً تسليمياً محضاً يستسلم فيه الأضعف لسلطة القوي، أو يذعن طرف لمجرد البهرجة اللفظية ولحن القول، وإنما هو مفهوم مأخوذ من لفظه بإقامة الحجة والبرهان والدليل على صحة المعتقد الذاتي وبطلان معتقد المخالف.

الرابع: تحقيق العبودية لله تعالى بإقامة المعتقد على الحجج والبراهين لا على التقليد المحض، أو المتابعة لدين الآباء والأجداد، فإن هذه مقامات مذمومة شرعاً، فليس القصد هو مجرد موافقة المعتقد الحق دون سلوك الطريق الموصل إليه؛ بل من تمام العبودية سلوك الطريق المفضي إلى المعتقد الحق.

الخامس: تمام الموافقة للسنة، فليس من قصد الشارع كما سبق مجرد موافقة الحق، وإنما من قصده أن يصادفه الإنسان بطريقه الصحيح، فحقيقة موافقة أهل السنة لا تكون بمجرد موافقاتهم في شيء من تفاصيل المعتقد، وإنما تكون أصالة بموافقتهم في منهاجهم؛ بل الشوف إلى الموافقة في المنهج أعظم من الموافقة في الجزئيات، والخطأ في الموافقة المنهجية أعظم ضرراً من الخطأ في المسائل الجزئية، وقد يغتفر للمخطئ خطأً جزئياً ما لا يغتفر للمخطئ خطأً كلياً منهجياً، وفي الأثر: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وبعيداً عن الخلاف في صحة هذا الحديث من ضعفه فإن معناه صحيح ومتلقى بالقبول في الساحة الشرعية، وهو مؤكد على ضرورة الالتزام المنهجي في الوصول إلى الحق، يقول ابن تيمية: «فمن قال في القرآن برأيه، فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر»^(١)؛ ولذا كان أحد معايير الفرقة المذمومة شرعاً كما نبّه إليه الإمام الشاطبي الافتراق المنهجي، يقول الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: «وذلك أن هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تضم من الجزئيات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل ولا بباب دون باب. ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات»^(٢)

السادس: تحقيق وحدة الصف واجتماع الكلمة، بالتوافق على منهج الاستدلال الشرعي، وقد بيّن الله تعالى حالة التلازم بين المنهج الاستدلالي

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٣٧١).

(٢) الاعتصام (٣/١٣٩).

وحالة الاجتماع وعدم الافتراق، يقول الله تعالى مثلاً: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِيَنَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، والطريق المفضي إلى هذه الوحدة المطلوبة شرعاً هو في تحقيق قوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، يقول قوام السُّنَّة الأصبهاني معلقاً على ظاهرة الوحدة العقدية عند أهل السُّنَّة والجماعة الناشئة عن التوافق المنهجي: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً، ولا تفرقاً في شيء ما وإن قل؛ بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»^(١)

آثار الإخلال بالاستدلال العقدي:

ولللخلل الداخل على عملية الاستدلال آثار عقدية خطيرة، تتفاوت بطبيعة الخلل الداخل، فمن تلك الآثار:

الأول: دخول الخلل على التصور العقدي ذاته، إذ الإخلال في عملية الاستدلال مفضٍ إلى دخول قدرٍ من الخلل في التصور العقدي، وقد يفضي إلى تصور مغلوط أو منقوص عما يريده الشارع؛ بل قد يؤول الأمر إلى حالة من العجز عن الاستدلال على أظهر الأصول العقدية، يقول ابن تيمية موضحاً

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٩).

هذه الإشكالية، وارتباطها بحالة الإخلال بعملية الاستدلال العقدي السليم: «فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعاً وعقلاً، كلما أمعن في العدول أمعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتضعيبها، حتى آل الأمر بهم إلى الجهل العظيم، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتاً ووجوداً، وأكثرها وأقواها أدلة، وأولاها بالعلم من كل معلوم، وأحقها بأن يكون مستقراً في الفطرة دائم الحصول في القلوب حاصلاً بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم»^(١)، وبتقدير إفضاء المسلك الاستدلالي الذي داخله الخلل إلى ما ينبغي اعتقاده، فالموافقة هنا في النتيجة من قبيل المصادفة التي لا يُمدح صاحبها لمجرد الموافقة؛ بل الشريعة متشوفة إلى تصحيح مسلك النظر والاجتهاد أكثر من تشوفها لإصابة الحق في أفراد المسائل كما سبق، ولذا قال النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»^(٢)؛ فالاجتهاد المعتبر هنا هو بذل الوسع والطاقة في تطلب حكم الله تعالى من المؤهل له شرعاً، وأحد معايير هذا التأهل العلم بطرائق النظر والاستدلال المعتبرة، يقول ابن تيمية كاشفاً عن أحوال الناس في الوقوع في الخطأ: «إنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأه، لم يكفر؛ بل يغفر له خطؤه، ومن تبين له ما جاء به الرسول فشاقَّ الرسولَ من بعدما تبين له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين فهو كافر، ومن اتبع هواه، وقصر في طلب الحق، وتكلم بلا علم، فهو عاص مذنّب، ثم قد يكون فاسقاً، وقد تكون له حسنات ترجح سيئاته»^(٣)

الثاني: توليد حالة الاضطراب والحيرة العقدية، فالاضطراب في البنية الاستدلالية لا يقيم تصوراً عقدياً مرشحاً للبقاء والاستمرارية؛ بل يخلق حالة من حالات التوتر والاضطراب العقدي، وهي حالة تحمل صاحبها على التردد في مواقفه العقدية، والترحل من موقف عقدي لآخر، وقد لاحظ ابن تيمية من

(١) درء التعارض (٨/٣١٣).

(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (٤٥٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/١٨٠).

حال المتكلمين هذه الإشكالية، فمما قاله في هذا: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقلاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وبنقيضه في موضع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين»^(١)، وقال أيضاً: «هم إذا عرضوا عن الأدلة الشرعية، لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق **النظار** وهي الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية وهي الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرب هاتين الطريقتين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصىه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحدهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك إن كان له نوع عقل وتميز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق، فغاية هؤلاء الشك وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح وهو التصديق بالباطل، والأول يشبه حال اليهود، والثاني يشبه حال النصارى»^(٢)؛ بل صرح بأن من مؤشرات الإشكال في البنية الاستدلالية ما تثمره من شك واضطراب في عقيدة المستدل، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وأذكر أنني قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم - وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام -: كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل إما في الدلائل وإما في المسائل، إما أن يقولوا مسألة تكون حقاً لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة، وإما أن تكون المسألة باطلاً، فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا وذكر مسألة التوحيد، فقلت: التوحيد حق، لكن اذكر ما شئت من أدلتهم التي تعرفها حتى أذكر لك ما فيه، فذكر بعضها بحروفه حتى فهم الغلط وذهب إلى ابنه - وكان أيضاً من المتعصبين لهم - فذكر ذلك له قال: فأخذ يعظم ذلك علي فقلت: أنا لا أشك في التوحيد، ولكن أشك في هذا الدليل المعين، ويدلك على ذلك أمور، أحدها: أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً وأضعف الناس علماً و يقيناً، وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن

(١) مجموع الفتاوى (٥٠/٤).

(٢) درء التعارض (٣٤٥/٥).

تذكر هنا»^(١)، وصدق ﷺ، فإن قصصهم وأخبارهم في هذا الشأن كثيرة جداً تكشف عن حالة المعاناة التي كان يعانيها كثير من المتكلمين والفلاسفة في تصوراتهم العقدية، يقول الشيخ عبد الرحمن المعلمي: «فيعلم أن طريق المتعمقين مشتبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف والارتباب والجنون، وحق لمن رغب عن سبيل الله ﷻ وابتغى الهدى في غيرها أن يقع في مثل هذا التيه»^(٢)، ومن اللافت للنظر فعلاً قول الرازي كاشفاً عن تجربة شخصية من الحيرة والاضطراب والطمأنينة العقدية، يقول الرازي:

«نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي غليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»^(٣)

الثالث: أن الخطأ في المسلك الاستدلالي يفتح المجال للمخالف

العقدي للاستطالة والتسلط على المخطئ؛ بل ويفتح له المجال للاستطالة على الحق ذاته، فإن الخطأ في الاستدلال قد يحمل بعض المخالفين على رفض الحق والاستطالة عليه، وهذا ملحظ كثيراً ما كرره شيخ الإسلام في كتبه، وذلك في معرض نقده لكثير من الطوائف التي وافقت الحق لكنها وافقته

(١) مجموع الفتاوى (٢٧/٤).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد (٥٧).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (٢٤٢/١).

بأصول فاسدة شاركت فيه بعض المخالفين عقدياً، فتسلط عليهم المخالف بتلك الأصول الفاسدة، خذ مثلاً نقده لاستدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بدليل حدوث الأجسام، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «ولما ظهر فسادها للعقل تسلط الفلاسفة على سالكيها، وظنت الفلاسفة أنهم إذا قدحوا فيها فقد قدحوا في دلالة الشرع؛ ظناً منهم أن الشرع جاء بموجبها؛ إذ كانوا أجهل بالشرع والعقل من سالكيها، فسالكوها لا للإسلام نصرها، ولا لأعدائه كسروها؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام»^(١)، وهذه إشكالية شديدة العمق تكشف عن خطورة المناهج الاستدلالية الخاطئة فإنه لا يقتصر تأثيرها على مجرد الوقوع في الخطأ العقدي بل يمتد هذا التأثير فيصير صاعداً ومانعاً للمستدل وغيره عن قبول تمام الحق؛ بل يقدم مادة معرفية يستعان بها في رد الحق، ومحاولة إبطاله، يقول ابن تيمية: «فإن قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة، وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصرها، ولا لأعدائه كسروها»^(٢)، وللشاطبي كلمة تكشف عن خطورة المسلك الاستدلالي الخاطئ وعن امتداد تأثيره السلبي في الصد عن الحق ليشمل المستدل ذاته، يقول فيها: «المبتدع لا بد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بجنس ما يتمسك به؟ وهو الدليل الشرعي في الجملة»^(٣).

(١) مجموع الفتاوى (٦/٢٤٠).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٧٣).

(٣) الاعتصام (١/٢١٨).

المبحث الثالث

الاستدلال العقدي.. مقدمات ومنطقات

مما ينبغي مراعاته في عملية الاستدلال العقدي جملة من المقدمات التي يجب استحضارها قبل الخوض في تفاصيل العملية الاستدلالية، وهي أشبه بالشروط الإيمانية والأخلاقية التي يجب أن تتوافر في النفس لينتج صاحبها استدلالاً عقدياً محكماً، ومتى ما تخلفت أو ضعفت فستتسرّب إشكاليات حقيقية في عملية الاستدلال، وقد تنتج طبيعةً استدلالية مشوهة. ومن هذه المقدمات والمنطقات:

أولاً: وجوب تجريد النفس من الهوى في العملية الاستدلالية:

للهمى تأثير بليغ في حرف بوصلة البحث العلمي والعملية الاستدلالية، فتحمل الباحث شعر أو لم يشعر إلى نتائج وخلاصات بحثية باطلة، والواجب أن يكون الدليل هو القائد نحو المعتقد لا أن تقلب المسألة فتدلل الأدلة لموافقة المعتقدات المسبقة (الأهواء)، وهذه القضية شديدة الخطورة وشديدة الحضور للأسف الشديد في البحث العقدي عند مختلف الطوائف، يقول الشيخ ابن عثيمين موضحاً واحداً من أهم إفرازات الهوى في المجال العقدي: «ولهذا قال العلماء كلمة طيبة، قالوا: يجب على الإنسان أن يستدل ثم يبنى، لا أن يبنى، ثم يستدل؛ لأن الدليل أصل والحكم فرع، فلا يمكن أن يُقلب الوضع، ونجعل الحكم الذي هو الفرع أصلاً، والأصل الذي هو الدليل فرعاً، ثم إن الإنسان إذا اعتقد قبل أن يستدل ولم تكن عنده النية الحسنة صار يلوي أعناق النصوص من الكتاب والسنة إلى ما يعتقده هو، وحصل بذلك

البقاء على هواه، ولم يتبع الهدى»^(١)، ويقول ابن تيمية في نقده لبعض الطوائف المخالفة: «والمقصود أنّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثمّ حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصّحابة والتّابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم»^(٢)، وصدق ابن حزم إذ قال: «ولا أرقّ ديناً ممن يوثق روايةً إذا وافقت هواه، ويوهنها إذا خالفت هواه، فما يتمسك فاعل هذا من الدين إلا بالتلاعب»^(٣)، وللشيخ محمود شلتوت كلام نفيس في الكشف عن أثر الهوى في إفساد غرض الشارع من وضع الأدلة، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «وقد يكون الناظر في الأدلة ممن تمتلكهم الأهواء فتدفعه إلى تقرير الحكم الذي يحقق غرضه، ثم يأخذ في تلمس الدليل الذي يعتمد عليه ويجادل به، وهذا في الواقع يجعل الهوى أصلاً تُحمل عليه الأدلة، ويُحكم به على الأدلة، وهذا قلب لقضية التشريع، وإفساد لغرض الشارع من نصب الأدلة»^(٤)

وقد حاولت معالجة بعض جوانب هذه الإشكالية في بحثي المنشور بعنوان «ينبوع الغواية الفكرية» تحت عنوان «محركات الأفكار» وأردت التأكيد من خلال هذا المصطلح على أن ما يسهم في تشكيل هوياتنا الفكرية والعقدية ليس العامل العلمي أو المعرفي فقط، وإنما هناك عوامل أخرى قد تكون أعمق أثراً وأشدّ تأثيراً من هذا العامل، ومن الضروري جدّاً تسليط الضوء على هذه العوامل، ونقلها من حيز اللامفكر فيه إلى حيز آخر يجعلها في موضع الملاحظة ويرفع من حساسيتنا اتجاهها، فإذا وجد المرء في نفس ولو قدراً ضئيلاً من الحرج بقبول نتائج عملية الاستدلال الصحيحة، فليستحضر هذه المحركات لعل المشكلة نابعة من واحد منها، ولست بصدد الدخول في تفاصيل هذه المحركات وإنما مجرد الإشارة إليها وعن تأثيرها السلبي في بناء

(١) لقاءات الباب المفتوح (٢/١٤١ - ١٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/٣٥٨).

(٣) المحلى (٦/٧٢).

(٤) البدعة .. أسبابها ومضارها (٢٤).

الاستدلال الشرعي المحكم، فمن المحركات التي يجب التنبه لها لما لها من سطوة كبيرة: إلف قول، محبة متبوع، كراهية مخالف، عجب وغرور، تقدم ورياسة، مال وعيشة، مراعاة لمذهب، تعصب لطائفة، حسد لمخالف، نشأة على رأي، اختيار متقدم، وغيرها كثير، والتي يشملها اسم واحد شرعاً وهو (الهوى)، فكل ذريعة تصد صاحبها عن الاستجابة لموجب الأدلة الصحيحة، وتوقعه في فخاخ الاستدلال الباطل، فإنما هو لغلبة الهوى على النفس، وقد كشف القرآن صراحةً عن ثنائية «الاستجابة للحق أو الاستجابة للهوى» فقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْيِرْ هُدَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠]، فليس ثمة إلا طريقان: الاستجابة للوحي، أو الوقوع في أفخاخ الهوى، قال الإمام الشاطبي: «العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع، لم يبق له إلا الهوى والشهوة»^(١)، وقال العلامة عبد الرحمن المعلمي كاشفاً شديد تأثير الهوى على الإنسان: «وللهوى سلطان عظيم على النفوس، فربما عرضت الحقيقة البينة على النفس وهي غير مخالفة لهواها فقبلتها، ثم تعرض عليها حقيقة مثل تلك في الوضوح أو أبين ولكنها مخالفة لهواها فتردها»^(٢)

وللتأكيد على خطورة الهوى، وكيف يمكن أن يدخل على الصالحين من أهل العلم في نظرهم واجتهادهم فضلاً عن دونهم، يقول ابن تيمية: «إن الرجل العظيم في العلم والدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة أهل البيت وغيرهم، قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقروناً بالظن، ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين»^(٣)، وقد كشف العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني رَحِمَهُ اللهُ فِي مثال جميل جداً عن تأثير خفي الهوى في العملية

(١) الاعتصام (٦٨/١).

(٢) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله (١٥٩)، وهو المعروف بكتاب (العبادة).

(٣) منهاج السنة (٣٢٧/٤).

الاستدلالية، وجزء من جاذبية هذا المثال أنه يعبر عن تجربة ذاتية شخصية، يقول ﷺ: «وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيه معنى، فأقرره تقريراً يعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدي أتبرم بذلك الخادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذاك الجواب، وإنما هذا لأنني قررت ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش ولكن رجلاً آخر اعترض عليّ به؟ فكيف لو كان المعترض ممن أكرهه؟»^(١)

فتجريد النفس من الهوى مقام إيماني واجب في أول درجات سلم عملية الاستدلال، والوقوع في فخ الهوى هي الإشكالية المركزية لعامة المنحرفين عقدياً ومن هنا جاء تلقيب أهل البدع في الدائرة الإسلامية بأهل الأهواء، وذلك أن لأهوائهم تأثيراً كبيراً في تشكيل بناهم العقدية، وإذا تدبرت في كثير من المآخذ السنية على طرائق أهل البدع في الاستدلال وجدتها تؤول فعلاً إلى إشكالية متعلقة بغلبة تأثير الهوى في الاستدلال، خذ مثلاً إشكالية تبعض الوحي، بالإيمان ببعض الكتاب والإعراض عن بعض، فالهوى يحمل صاحبه على الاستمسك بما يناسب قوله من الأدلة، ويحمله أيضاً على الإعراض عما لا يوافقه، وطالب الحق يسعى إلى جمع الأدلة جميعاً ويحاول أن يبدي تصوراً عقدياً منسجماً معها جميعاً، وقد لحظ وكيع بن الجراح هذه الإشكالية المنهجية في عملية استدلال أهل البدع على بدعهم فقال في عبادة مركزة: «أهل السنة يذكرون ما لهم وما عليهم، وأما أهل الأهواء، فلا يذكرون إلا ما لهم»؛ بل إشكالية أهل الأهواء أشد، فإن ذات العملية الاستدلالية بالكتاب والسنة قد تكون أحياناً غير مقصودة في بناء التصور العقدي بل هي عملية تبعية لمعتقد مسبق، وفي هذا يقول الشاطبي: «فالمبتدع من هذه الأمة إنما ضل في

أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة، لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله، وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره؛ لأن المبتدع جعل الهوى أول مطالبه، وأخذ الأدلة بالتبع. بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أول مطالبه، وآخر هواه - إن كان فجعله بالتبع^(١)، وغلبة الهوى حالة تعمي، تحمل صاحبها على ردّ ما لا يوافق مزاجها من الأدلة، وهي حالة حاضرة في الحالة العقدية للزائغين، فللهوى تأثير مزدوج خطير في عملية الاستدلال بالإقبال على الأدلة الموافقة والإعراض عن الأدلة المخالفة، خذ مثلاً ما نسب إلى عمرو بن عبيد في موقفه من حديث الصادق المصدوق والمخالف لتصوره العقدي في مسألة القضاء والقدر، قال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبت، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»^(٢)، فليس ثمة مجال للفصل إذًا بين ذاك المقام التعبدي بتجريد النفس عن الهوى، وبين هذا المقام العلمي ببناء أسس الاستدلال الصحيح؛ بل ثمة حالة من التداخل تؤكد على ضرورة تزكية النفس أثناء العملية الاستدلالية؛ بل تدل على أن النشاط العلمي والعملية عموماً ليس منفكاً عن النشاط التعبدي الإيماني، ورحم الله الزركشي إذ قال: «واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع وبعضها أكد من بعض، إذا كان العبد مصغياً إلى كلام ربه، ملقياً السمع وهو شهيد القلب لمعاني صفات مخاطبه، ناظراً إلى قدرته، تاركاً للمعهود من علمه ومعقوله،

(١) الاعتصام (١/٢٣٤).

(٢) تاريخ بغداد (٢/١٧٠).

متبرئاً من حوله وقوته، معظماً للمتكلم، مفتقراً إلى التفهم بحال مستقيم وقلب سليم وقوة علم وتمكن سمع لفهم الخطاب وشهادة غيب الجواب بدعاء وتضرع وابتئاس وتمسكن وانتظار للفتح عليه من عند الفتاح العليم»^(١)

ثانياً: ضرورة تعظيم الدليل، والإذعان لدلالته:

وهو مكمل للمعنى السابق، مقترن به، فبعد تخلية النفس من أهوائها ينبغي تخلية تعظيم الدليل ليكون طريقاً نحو تحصيل المعرفة العقدية المطلوبة، وهو مقام أخلاقي وإيماني شريف يمثل لبَّ دين الإسلام بالاستسلام للوحي، وإظهار تمام الانقياد والخضوع لتقريراته، وهو معنى مدرك بشكل واضح عند سلفنا الكرام، تأمل قول الإمام الزهري والذي يلخص هذا المعنى الإيماني الشريف في سطر واحد: «من الله الرسالة، وعلى رسول الله ﷺ البلاغ، وعلينا التسليم»^(٢)، ومثله يقول الأوزاعي: «من الله تعالى التنزيل، وعلى رسوله التبليغ، وعلينا التسليم»^(٣)، وسبق في البرنامج شرح أهمية هذا المقام وفضله وذلك في مختصر ينبوع الغواية فأغنى عن إعادته هنا.

ثالثاً: صدق اللجوء إلى الله وتطلب هدايته:

فعلى الباحث العقدي أن يكثر من الدعاء لنفسه بالتوفيق، ويظهر افتقاره إلى الله وتطلب معونته في الاستدلال على الحق، ويتوكل عليه سبحانه، فإن الهداية للحق، وإقامة الاستدلال الصحيح بيده سبحانه وحده، وقد أرشد سبحانه عباده إلى طلب الهداية منه ﷺ، كما في الحديث القدسي: «... يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم»^(٤)، وما أجمل تلك الدعوات التي أرشد إليها النبي ﷺ في تطلب الهداية من الرب، والتي تُظهر

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ١٨٠).

(٢) ذكره البخاري تعليقاً.

(٣) التمهيد (٦/ ١٤).

(٤) رواه مسلم (٦٧٣٧).

هذا المعنى الجميل جلياً واضحاً: «اللَّهُمَّ رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم»^(١)، والأمر كما قال ابن تيمية: «العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مُقَدِّمات ذلك الدليل، ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها»^(٢)، و«ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان سواء حصل بسبب من العبد كنظره واستدلاله، أو بسبب من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإن الله هو الذي مَنَّ بالأسباب والمسببات، فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله كما تقول القدرية كان ضالاً»^(٣)، و«وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدهم نظراً، ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً، ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمن اتكل على نظره واستدلاله أو عقله ومعرفته حُذِلَ»^(٤)

وقد عقد ابن القيم عليه فضلاً لطيفاً في كتابه «إعلام الموقعين» أورد فيه شيئاً من أحوال السلف في هذا الباب، فمما قاله: «وكان شيخنا كثير الدعاء بذلك، وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني، ويكثر الاستعانة بذلك»^(٥) اقتداء بمعاذ بن جبل رضي الله عنه حيث قال لمالك بن يخامر السكسكي عند موته وقد رآه يبكي، فقال: والله ما أبكي على دنيا كنت أصيبتها

(١) رواه مسلم (١٨٤٧).

(٢) درء التعارض (٣٤/٩).

(٣) درء التعارض (٢٩/٩).

(٤) درء التعارض (٣٤/٩).

(٥) جاء في العقود الدرية (٤٢): «وكان تَكَلَّمُ يقول ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهي في التراب وأسأل الله تعالى وأقول: يا معلم إبراهيم فهمني».

منك، ولكن أبكي على العلم والإيمان اللذين كنت أتعلمهما منك، فقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: إن العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما، اطلب العلم عند أربعة، عند عويمر أبي الدرداء، وعند عبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وذكر الرابع، فإن عجز عن هؤلاء فسائر أهل الأرض عنه أعجز، فعليك بمعلم إبراهيم صوات الله عليه، وكان بعض السلف يقول عند الإفتاء: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، وكان مكحول يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، وكان مالك يقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله العلي العظيم، وكان بعضهم يقول: رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، وكان بعضهم يقول: اللَّهُمَّ وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان، وكان بعضهم يقرأ الفاتحة، وجربنا نحن ذلك فرأيناه من أقوى أسباب الإصابة، والمعمول في ذلك كله على حسن النية وخلوص القصد وصدق التوجه في الاستمداد من المعلم الأول معلم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، فإنه لا يرد من صدق في التوجه إليه لتبليغ دينه وإرشاد عبيده ونصيحتهم والتخلص من القول عليه بلا علم، فإذا صدقت نيته ورغبته في ذلك لم يعدم أجراً إن فاته أجران والله المستعان^(١)، ومما أوصى به الإمام الشافعي في أول كتابه «الرسالة» طلبه العلم: «فحق على طلبه العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصّاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه»^(٢)، وصدق رحمته الله.

ومن دقائق تنبيهات ابن القيم حول منزلة التوكل ما ذكره في كتابه مدارج السالكين، وهي تنبيهات يغفل عنه كثير من المتوكلين، خصوصاً في مجال البناء العلمي والمعرفي والإيماني والديني، يقول رحمته الله: «وكثير من المتوكلين

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٥٧).

(٢) الرسالة (١٩).

يكون مغبوناً في توكله، وقد توكل حقيقة التوكل وهو مغبون، كمن صرف توكله إلى حاجة جزئية استفرغ فيها قوة توكله، ويمكنه نيلها بأيسر شيء، وتفريغ قلبه للتوكل في زيادة الإيمان والعلم ونصرة الدين والتأثير في العالم خيراً، فهذا توكل العاجز القاصر الهمة كما يصرف بعضهم همته وتوكله ودعائه إلى وجع يمكن مداواته بأدنى شيء، أو جوع يمكن زواله بنصف رغيف أو نصف درهم، ويدع صرفه إلى نصرة الدين وقمع المبتدعين وزيادة الإيمان ومصالح المسلمين والله أعلم^(١)

(١) مدارج السالكين (٢/١٢٥).

المبحث الرابع

الاستدلال العقدي.. البنية والمنهج

مما ينبغي ملاحظته في عملية الاستدلال أنها عملية مركبة، تستدعي عملاً ذهنياً مركباً، يراعي عدة معطيات للتوصل إلى النتائج، وهذه المعطيات تمثل أصولاً منهجية تمثل لب العملية الاستدلالية، وعليها يقوم بنيانه، وأهم هذه الأصول الداخلة في بنية العملية الاستدلالية ما يلي:

أولاً: تحقيق التصور السليم للمسألة محل البحث:

أولى خطوات الاستدلال يبدأ من المسألة محل البحث، بتحقيق تمام التصور لها، ليقع الاستدلال على موضعه الصحيح، وكثيراً ما يتعجل الباحث ويقفز إلى عملية الاستدلال بالنظر في الأدلة قبل تمام التصور للمسألة محل البحث، فيقع قدر من الخلل في عملية الاستدلال، بعدم المطابقة بين مفهوم الدليل المورد والمسألة المستدل لها، فقد يضيق الدليل عن استيعاب المسألة المستدل لها، أو يتسع فيشمل أموراً خارجة عن محل البحث، أو يقع التباين التام بين محل البحث وبين مدلول الدليل، والواجب أن يكون الدليل موافقاً تماماً لمحل البحث لا أجنبياً عنه، خذ مثلاً صنيع بعضهم في بحث مسألة الإعذار بالجهل في مسائل الاعتقاد، حيث يستدل لعدم الإعذار مثلاً بوصف الكفار بالكفر، ووصف أهل الشرك بالشرك في القرآن والسنة، وكأن مخالفه ينازع في هذا بإطلاق، أو يستدل بأدلة تتناول الكافر الأصلي فينزلها على من عنده عقد الإسلام المجمل، أو يستدل بأدلة تتسع دلالتها لتوهم مؤاخذه المكروه مثلاً وهو على خلاف تقريره، ومنشأ هذا الاضطراب الاستدلالي عدم

تحقيق القول في المسألة محل البحث، وتحرير محل الخلاف والنزاع.

ثانياً: فرز مصادر الاستدلال وتمييز رتبها:

وعملية الفرز هذه تتناول جهات متعددة، فمن تلك الجهات:

الجهة الأولى: من جهة الاعتبار وعدم الاعتبار:

لكل مجال معرفي مصادره الاستدلالية، فللعلم الطبيعي التجريبي مصادره، وللعلم التاريخ مصادره، وللعلوم الإنسانية مصادرها وهكذا، فمن المهم في البحث العقدي فرز وتمييز مصادر المعرفة والتلقي الملائمة للبحث العقدي من جهة؛ بل وتمييز المصادر المناسبة لخصوص المسألة العقدية المبحوثة، ويمكن القول أن دائرة الإثبات في المجال العقدي عموماً أضيق من مجال الإثبات في مجالات شرعية أخرى؛ كالإثبات في المجال الفقهي مثلاً، وبالتالي فالتعرف على مصادر التلقي المقبولة في المجال العقدي يعد الخطوة الأولى في مسار تصحيح النظر الاستدلالي، والمشكلة التي تدخل على الناظر هنا تكون من أحد بايين:

الأول: إضفاء الاعتبار لمصدر غير معتبر شرعاً.

الثاني: إلغاء الاعتبار عما اعتبره الشارع دليلاً

ويمكن القول إجمالاً أن مصادر التلقي المعتبرة شرعاً في مجال الاعتقاد

هي:

- الوحي (كتاباً وسُنَّةً).

- والإجماع.

- والعقل.

- والفطرة.

وليست هذه المصادر جميعاً على رتبة واحدة؛ بل بين جنس هذه الأدلة

تفاوت، وبعضها أصيل في الدلالة في المجال العقدي، وبعضها تبعي، وهذا حكم إجمالي، وسيأتي بعض التفاصيل الكاشفة عن هذه العلاقة، والأدلة الشرعية الدالة على اعتبار هذه أصولاً في العملية الاستدلالية في المجال

العقدي كثيرة جداً، وهي معلومة معروفة لكل مشتغل مهتم بالشأن العقدي، والأمر كما قال ابن تيمية رحمه الله: «فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وما اتفقت عليه الأمة فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»^(١)، ويقول ابن القيم كاشفاً عن أصول الاستدلال هذه جميعاً في تعليق له على قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥] «فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان به وبأسمائه وصفاته وأفعاله وصدق رسله في قلوب عباده وموافقة ذلك لنور عقولهم وفطرتهم التي أبصروا بها نور الإيمان بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور المشهود وأنه نور على نور، نور الوحي ونور العقل ونور الشريعة ونور الفطرة ونور الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية»^(٢).

وما سوى هذه المصادر المعتبرة مما تسرب إلى البحث العقدي كالإسرائيليات، والرؤى والمنامات، والكشوف والإلهامات وغيرها، فليست مصادر معتبرة شرعاً لبناء التصور العقدي، وهي أحد إشكاليتي الخلل في فرز مصادر التلقي من جهة الاعتبار وعدمه، والأخرى إلغاء الاعتبار لتلك المصادر المعتبرة كإلغاء عامة المتكلمين لإفادة خبر الواحد للعلم الموجب للاعتقاد، أو دعوى أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفيد اليقين، أو اطراح الدليل العقلي جملةً أو غير ذلك، ومن لطيف الكلمات التي قالها الذهبي تعليقاً على هذه الحالة بإلغاء الاعتبار للأدلة الشرعية واعتبار ما ليس دليلاً دليلاً، قوله معلقاً على قول أبي قلابة: «إذا حدث الرجل بالسنة، فقال: دعنا من هذا وهات كتاب الله، فاعلم أنه ضال، قلت أنا: وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول: دعنا من الكتاب والأحاديث الآحاد وهات العقل، فاعلم أنه أبو جهل، وإذا رأيت

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٦٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/٨٥١).

السالك التوحيدي يقول: دعنا من النقل ومن العقل وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جنت منه، فاهرب، وإلا فاصرعه، وابرک على صدره، وقرأ عليه آية الكرسي، واخنقه»^(١)

ومما يحسن التنبيه إليه سعة مفهوم الدليل الشرعي المعتبر ليشمل ما سبق ذكره من أدلة معتبرة، وعدم اقتصار مفهومه على الدليل السمعي الخبري المضمن في النقل وحده، وهي مسألة يغلط فيها البعض فيتوهم أن الدليل العقلي مثلاً قسيم للدليل الشرعي، والحق أنه قسم منه، فالدليل الشرعي يشتمل على الدليل النقلی الخبري، والدليل العقلي، وهذا التصور يعطي مدلولاً على احتفاء الشريعة بالدليل العقلي وموقعه من منظومة الاستدلال الشرعي، ويكفي في الكشف عن هذه الحقيقة كما يصلح أن يكون متكافئاً في بيان اعتبار الشارع للدليل العقل، ما اشتمل عليه الوحي من الدلائل العقلية المتنوعة في بيان وحدانيته، وكمال ألوهيته وأسمائه وصفاته، وحرمة صرف العبادة لغيره، ومنع الاحتجاج بالقدر على الذنب والمعصية، والبعث بعد الموت، والحساب والعقاب وغيرها، وفي قول الله تعالى ذاكرًا حسرة الكافرين يوم القيامة ما يدل على اعتبار الدليلين في الميزان الشرعي: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]. يقول الإمام ابن القيم مقررًا هذا التقسيم للأدلة الشرعية ومبينًا صلة كل قسم بالآخر وطبيعة دعوى تجريد الوحي من الأدلة العقلية: «إن أدلة القرآن والسنة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلى

(١) سير أعلام النبلاء (٢٨/٨).

ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته»^(١)، ولا بن تيمية رحمته الله كلمة علمية موضوعية مهمة قيّم فيها الاتجاهات العقدية في تناولها للدليل العقل، ونقد فيها شيئاً من الممارسات غير الصحيحة في الداخل السني، يقول رحمته الله: «دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم؛ بل الكتاب والسنة دلاً الخلق وهداهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبيّنة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً:

حزب يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للذين استدلووا بحدوث **الأعراض** على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل.

والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة، وليس فوق العرش، ونحو ذلك من بدع **الجماعة**، فصنفوا كتباً قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحةا بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وأيضاً فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالة، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشرعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه، فذمهم أولئك ونسبواهم إلى الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول،

(١) الصواعق المرسلة (٢/٧٩٣).

وهؤلاء ينسبون أولئك إلى البدعة؛ بل إلى الكفر لكونهم أصلاً أصولاً تخالف ما قاله الرسول.

والطائفتان يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته فلما أعرض عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَسُوا حَظًا مِمَّا دُكِرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ [المائدة: ١٤].

وحزب ثالث: قد عرف تفريط هؤلاء وتعدي أولئك وبدعتهم فذمهم وذم طالب العلم الذكي الذي اشتاقت نفسه إلى معرفة الأدلة والخروج عن التقليد إذا سلك طريقهم، وقال: إن طريقهم ضارة، وأن السلف لم يسلكوها، ونحو ذلك مما يقتضي ذمها، وهو كلام صحيح لكنه إنما يدل على أمر مجمل لا تبين دلالة على المطلوب، بل قد يعتقد طريق المتكلمين مع قوله: إنه بدعة ولا يفتح أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن التي تبين أن ما جاء به الرسول حق، ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال والبدعة والجهل، فهؤلاء أضل بفرقهم؛ لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن آيات الله التي بينها بكتابه، كما يعرض من يعرض عن آيات الله المخلوقة... والمقصود أن هؤلاء الغالطين الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية لا يذكرون النظر والدليل والعلم الذي جاء به الرسول، والقرآن مملوء من ذلك»^(١).

الجهة الثانية: من جهة الصحة والضعف:

فلا يكفي مطلق الاعتبار لجنس الدليل في قبوله في عملية الاستدلال العقدي؛ بل لا بد من التأكد من صحته وسلامته في نفسه من جهة الثبوت، فإن كان الدليل قرآنًا فهو المقطوع بثبوته المنقول بالتواتر، وإن كان سنةً نُظر

(١) مجموع الفتاوى (١٦٣/١٩). ولمعرفة تفاصيل ما يتعلق برتبة العقل من النقل، ومنزله في الاستدلال العقدي يمكن مراجعة كتاب «الأدلة العقلية العقلية على أصول الاعتقاد» للدكتور سعود العريفي، وكتاب «الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية» للدكتور عبد الكريم عبيدات، وكتاب «الدليل العقلي عند السلف» للشيخ عبد الرحمن بن سعد الشهري.

فيه وفي إسناده فإن كان صحيحاً ثابتاً فمقبول، وإن كان ضعيفاً فمردود، والأمر يكون أشد وأشد عند الاحتجاج بالموضوعات؛ إذ رواية الموضوعات غير جائزة إلا مع البيان فكيف بالاحتجاج بها، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي: «أما الأحاديث الموضوعية التي وضعتها الزنادقة، ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة - إما لضعف رواتها، أو جهاتهم، أو لعلها فيها - فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها؛ بل وجودها كعدمها»^(١)، ويقول شيخ الإسلام: «الاستدلال بما لا تعلم صحته لا يجوز بالاتفاق، فإنه قول بلا علم، وهو حرام بالكتاب والسنة والإجماع»^(٢)، فهذا في الاستدلال بما لا تعلم صحته فكيف بما يعلم ضعفه بل وضعه، والأمر كما قال عبد الله بن المبارك: «في صحيح الحديث شغل عن سقيم»^(٣)

وأيضاً فالمعقولات المستدل بها في المجال العقدي ينبغي التثبت من صحتها في نفسها، وما أكثر ما تبنى التصورات العقدية على استدلالات عقلية فاسدة، وقد استثمر ابن تيمية هذا المعنى في أثناء جوابه على سؤال التعارض بين العقل والنقل، منبهاً إلى أن النقل الصحيح لا يمكن أن يعارض العقل الصريح، وأنه متى كان النقل ثابتاً على جهة القطع كان أمانة على فساد التصور العقلي، والعكس بالعكس.

الجهة الثالثة: من جهة القطع والظن:

فمصادر التلقي المعتبرة شرعاً ليست جميعاً على رتبة واحدة من جهة القطعية والظنية؛ بل هي متفاوتة، وملاحظة هذه المسألة في غاية الأهمية لضبط علاقة هذه المصادر بعضها مع بعض من جهة، ولمعرفة منزلة ما تفضي إليه هذه المصادر من تصور عقدي من جهة أخرى، وسبق في البرنامج شرح تفاصيل مهمة حول قطعية الدلالة وظنيتها فنعرض عن تفصيله هنا اختصاراً.

(١) ذم التأويل (٤٧)، وانظر: علوم الحديث (٩٨).

(٢) منهاج السنة (١٦٨/٧).

(٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢٢٦/٢)، وانظر: التذكرة (٤٧٦/٢)، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢٢٦/٢).

الجهة الرابعة: من جهة الأحكام والتشابه:

مما ينبغي ملاحظته عند الحديث عن تمييز رتب الأدلة تمييزها على مستوى الأحكام والتشابه، فالدليل العقدي ليس على رتبة واحدة من جهة الأحكام والتشابه؛ بل يقع فيه قدر من التفاوت في ذلك، والقرآن بين هذه الطبيعة الثنائية في آية صريحة، وبين منهجية التعامل الشرعي معها، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧]، وهذه المسألة كذلك فصلت فيما سبق فنكتفي بما سبق عن إعادة الكلام هنا.

ثالثاً: ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال المعتبرة:

من أصول عملية الاستدلال أيضاً ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال العقدي، وهي علاقة توافقية في الأصل تفضي إلى نتيجة عقدية موحدة، يشكل فيها الوحي المركز وتدور بقية المصادر في فلكها، ومن هنا جاء اعتراض ابن تيمية على التقرير الكلامي الطويل في مسألة تعارض العقل والنقل، فانتقد أول ما انتقد فرض حالة التعارض بين الأدلة، وبين أنه لا تعارض أصلاً بين النقل الصحيح والعقل الصحيح، وفيه يقول: «وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه وما يدخل في العقل وليس منه»^(١)؛ بل جعل هذه المسألة عنواناً لكتابه في بحث المسألة «درء تعارض العقل والنقل» و«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول».

لكن من المهم التنبيه إلى جملة من المسائل، المتعلقة بهذه القضية:

(١) درء التعارض (١/٤٠٣).

- المسألة الأولى: أن لتفاوت رتبة الأدلة من جهة الأحكام والتشابه،

والقطع والظن، أثراً ولا بد على طبيعة الصلة بينها، فالسعي في جمع الأدلة هي الطريقة الشرعية المعتمدة في التعامل مع الأدلة الصحيحة، برد المتشابه إلى المحكم، وتفسير الظني في ضوء القطعي، وقد يقع قدر من الاجتهاد في عملية الجمع في حال توهم التعارض بين الظنيات، وقد يعجز عالمٌ عنه فيلجأ إلى الترجيح، أو التوقف، ومن هنا فإننا وإن قررنا أن الأصل توافق الأدلة على مطلوب معين، فإنه قد يقع قدر من الاستثناء في هذا الأصل في نظر المجتهدين لا في الأدلة الصحيحة ذاتها، خصوصاً إذا دخل بعضها في إطار الظنية إما من جهة الثبوت أو الدلالة، فيقع الاختلاف في نتائج الجمع تبعاً أو تختلف مسالك الترجيح.

- المسألة الثانية: أنه وإن تقرر من جهة الأصل اتكاء التصور العقدي

على الوحي أصالةً، وأن بقية الأدلة تبعيةً، فإن هذا ليس بمطردٍ لزوماً، فمن المباحث العقدية ما يُشكل فيه الدليل العقلي والفطري أصلاً معتمداً؛ كإثبات وجود الله، أو مبدأ النبوة، واحتياج الخلق للرسالة، أو صدق الرسول المعين. إلخ؛ ومما يؤكد هذا المبدأ اشتمال الوحي على إيراد الاستدلال العقلي لمثل هذه المعاني؛ كمثّل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فالدليل العقلي المضمن في الآية صحيح بحد ذاته، ورد في القرآن أو لم يرد، يقول ابن تيمية عليه رحمة الله: «فلاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبَيَّنّها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثم من علقه، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول؛ بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر»^(١)، كما أن دلالة العقل مثلاً على بعض التفاصيل العقدية ليس من قبيل الدليل التبعي

فقط؛ بل هو في حقيقته دليل مستقل صالح للاستدلال بذاته، كالأستدلال على شيء من كمالات الله أو تنزيهه عن النقائص، فالأستدلال العقلي على كمال علم الله أو قدرته أو حياته أو صدقه ليس مجرد دليل تبعي للدليل النقلي هنا؛ بل هذه المعاني مثبتة لله بالدليل العقلي ولو قُدِّرَ عدم الدليل النقلي الخاص على ثبوتها لله، وقد جاء القرآن بتقرير هذا المسلك العقلي في الاستدلال في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، وهو المسلك العقلي المعبر عنه بـ(قياس الأولى)، وهو استدلال عقلي مستقيم قائم بالمطلوب في مثل هذا الباب، لكن عند التأمل والاستقراء فإنه ليس ثمة شيء من الكمالات الثابتة لله تبارك وتعالى عقلاً مما يحتاج إلى إثباته بهذه الطريق استقلاً بل ستجد في الدليل النقلي دلالة عليها أيضاً، فليكن هذا من قبيل تعاضد الأدلة على إقرار مثل هذه الحقائق العقدية.

- المسألة الثالثة: الأصل في الدلالة العقلية والفطرية دلالتها على مسائل

الاعتقاد بطريق الإجمال لا التفصيل؛ إذ تفاصيل التصور العقدي لا يُعلم إلا بالخبر الصادق لتعلقه بالغيب، وفي هذا يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «العقل يقرر ما أخبر به الرسل ويصدق، لكن بطريق الإجمال، وأما التفصيل فلا يُهتَدَى إليه بمجرد العقل؛ بل بنور النبوة، فإنه مثلاً: يثبت أن الخالق مبين للمخلوق. والعقل يثبت علوه على مخلوقاته مع مباينته لها، لكن لا يهتدي إلى معرفة العرش واستوائه عليه. فكذلك أيضاً العقل وإن بيَّن خلقه للعالم، لكن لا يبين أنه خلق في ستة أيام، فإن هذا التفصيل إنما يعلم بالسمع»^(١).

- المسألة الرابعة: ترتب مقتضيات التكليف الشرعي وما يترتب عليه من

الثواب والعقاب إنما يكون بالشرع وحده، فإنه وإن أمكن العقل الاستدلال على الحسن والقبح، ومعرفة بعض المباحث الاعتقادية، فلا يقع التكليف الشرعي والذي يترتب عليه المؤاخذه إلى بالوحي، ومن الدلائل القرآنية عليه قوله تعالى: ﴿مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ وَلَا نُزِيرُ وَازِرَةً

(١) مسألة حدوث العالم (١٠٠).

وَزَرَّ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، يقول ابن كثير: «إخبار عن عدله تعالى، وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه بإرسال الرسول إليه»^(١)، ويقول تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥] ويقول سبحانه: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتُمْ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨]، يقول ابن كثير: «يذكر الله عدله في خلقه، وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه وإرسال الرسول إليه»^(٢)، فلو لم تقم عليهم الحجة بمجيء النذير لقالوا غير ما قالوا، ولقالوا لربهم: ﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنُذِيعَ إِلَيْنِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]، فقطع الله عذرهم بإرسال الرسل إليهم، ويقال في آية الزمر ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١] ما قيل في هذه الآية، وعن المغيرة قال: قال سعد بن عباد: لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنأ أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله، ومن أجل ذلك وعد الله الجنة»^(٣)، وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله ﷻ من أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل»^(٤)، والمقصود أن هذه النصوص دالة على أن من لم تبلغه الدعوة ولم

(١) تفسير القرآن العظيم (٥/٥٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٨/١٧٨).

(٣) رواه البخاري (٧٤١٦)، ومسلم (١٤٩٩).

(٤) رواه مسلم (٢٧٦٠).

تقم عليه الحجة من أهل الفترات فهو معذور عند الله، وإن كان مشركاً كافراً في الدنيا؛ بل لا يدخل أحد النار إلا بعد الإعذار وقيام حجة الله عليه، ولذا فإن قوم نوح إنما يتعلقون بهذا العذر في الموقف مع كذبهم لعذر الله لمن هذه حاله وعدم تعذيبه، فيظهر الله كذبهم بشهادة هذه الأمة لنوح ﷺ، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «يدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أأتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك، فيقول: محمد وأمته فتشهدون أنه قد بلغ ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فذلك قوله جل ذكره: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسط العدل»^(١)

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ محققاً القول في هذه المسألة مبيناً مذاهب الناس فيها: «وأصحاب مالك والشافعي وأحمد: كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليد الباجي وأبي المعالي الجويني وغيرهم والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيئاً قبيحاً وكان شراً، لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول؛ ولهذا كان للناس في الشرك والظلم والكذب والفواحش ونحو ذلك ثلاثة أقوال؛ قيل: إن قبحهما معلوم بالعقل وأنهم يستحقون العذاب على ذلك في الآخرة، وإن لم يأتهم الرسول كما يقوله المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وحكوه عن أبي حنيفة نفسه وهو قول أبي الخطاب وغيره، وقيل: لا قبح ولا حسن ولا شر فيهما قبل الخطاب، وإنما القبيح ما قيل فيه لا تفعل؛ والحسن ما قيل فيه افعل، أو ما أذن في فعله، كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف الثلاثة، وقيل: إن ذلك سيء وشر وقبيح قبل مجيء الرسول؛ لكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسول، وعلى هذا عامة السلف وأكثر المسلمين وعليه يدل الكتاب والسنة، فإن فيهما بيان أن ما عليه الكفار هو شر وقبيح وسيء قبل الرسل، وإن كانوا

(١) رواه البخاري (٤٤٨٧).

لا يستحقون العقوبة إلا بالرسول»^(١)

رابعاً: ضبط أدوات الفهم لمصادر الاستدلال:

من الأسس المنهجية التي يقوم عليها المنهج الشرعي في الاستدلال بعد ضبط مصادر التلقي، بالتعرف على المعتبر منها والملغى، ومعرفة رتبها، وضبط العلاقة بينها، ضبط أدوات الفهم لهذه المصادر، والتعرف على المنهج الشرعي للاستدلال، وهي أدوات معيارية توزن بها العملية الاستدلالية، يبين في ضوئها مدى صواب أو خطأ عملية الاستدلال، وسبق الحديث عن منهج الاستدلال عند أهل السُّنة والجماعة في مادة مخصصة لهذا الشأن.

خامساً: جمع الأدلة الشرعية في المسألة العقدية المبحوثة:

من الأسس التي يقوم عليها المنهج الشرعي السليم في الاستدلال جمع جميع الأدلة الواردة في المسألة؛ إذ لا تتضح المسائل والأحكام حتى تستوفي جميع النصوص الواردة فيها، فكلها خرجت من مشكاة واحدة؛ ولذا جاء الأمر الشرعي بوجوب الإيمان بكافة شرائع الإسلام، والإيمان بالوحي كله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلَ كَافَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وأمر المؤمنين أن يعبروا عن هذا المعنى صراحة بقوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]، وعليه فلا يجوز أن يؤخذ نص ويترك آخر، فهذا يؤدي إلى تبعض الوحي، والذي سياتر على تصور عقدي مشوه، وقد جاء الوحي بدم هذه المماساة المنحرفة صريحاً، قال تعالى في اليهود: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَ بِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٥٨]، ومن المواقف النبوية المؤكدة لموقف الذم هذا، والمرشدة إلى منهجية التعاطي السليم مع الوحي، ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: أن نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقي في وجهه حب الرمان، فقال:

(١) مجموع الفتاوى (١١/٦٧٧).

«بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتهم عنه فانتهوا»^(١)، وفي رواية: «مهلاً يا قوم بهذا أهلكت الأمم من قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه».

يقول ابن تيمية: «فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالْصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ﴾ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ [الزمر: ٣٢، ٣٣] فذم سبحانه من كذب، أو كذب بحق، ولم يمدح إلا من صدق، وصدق بالحق، فلو صدق الإنسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحاً حتى يكون ممن يجيء بالصدق ويصدق به، فأولئك هم المتقون»^(٢)

فلا يكفي لاستنباط حكم عقدي الاعتماد على نص شرعي واحد حتى ولو كان صحيحاً، وإغفال النظر في النصوص الأخرى المتناولة للمسألة؛ بل لا بد من النظر في جميع النصوص الواردة في الموضوع، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل بعضه على بعض حتى يصح إدراك معانيه، ويحسن فهم مراميها، وكذلك الحديث النبوي؛ بل الأمر فيه أولى وأكد، لكثرة طرقه،

(١) رواه ابن ماجه (٨٥)، والإمام أحمد في المسند (٦٨٤٥). وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق المسند (٧٣/١١)، وصححه شعيب الأرنؤوط في تحقيق المسند (١٩٥/٢)، وقال: إسناده حسن.

(٢) درء التعارض (٤٠٤/٨).

واختلاف رواياته، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الإمام أحمد بقوله: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفسَّر بعضه بعضاً»^(١)، لفظة مشككة في حديث ترد مفسرة في حديث آخر، وقد يكون اللفظ عاماً في حديث، وله مخصص في حديث آخر، أو مطلقاً وله مقيد أو ما إلى ذلك، وهذا الفقه لا يتأتى إلا بجمع روايات الحديث الواحد وإعمال النظر فيها.

وإذا تأملت في كثير من العقائد البدعية وجدت أن مدخل المشكلة فيها عائد إلى الاقتصار في عملية الاستدلال على بعض الوحي دون بعض، قال الشاطبي: «فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واظراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية أو الفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له»^(٢)، فيسوقون النصوص الشرعية التي تؤيد فكرتهم، ويتغاضون عن غيرها من النصوص، وهنا يبين الشاطبي انحراف هذا المسلك مقارناً إياه بمسلك الراسخين في العلم، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسَّر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أيّ دليل كان، عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي»^(٣).

وأمثلة الإخلال بهذه القاعدة الاستدلالية الجليلة كثيرة جداً في الطوائف البدعية، كموقف الوعيدية في الاستمساك ببعض دلائل الوحي دون بعض، ومثلهم المرجئة، والجبرية والقدرية، والمعتلة والمثثلة؛ بل لا تكاد طائفة من هذه الطوائف إلا وتتلبس بشيء من هذه المشكلة الاستدلالية.

(١) الجامع لأخلاق الراوي (١٦٥١).

(٢) الاعتصام (٨/٢).

(٣) الاعتصام (٦٢/٢).

سادساً: مراعاة دلالة السياق في عملية الاستدلال:

مما ينبغي التنبيه إليه في عملية الاستدلال العقدي مراعاة (دلالة السياق) للدليل العقدي، فاللفظة لا يصح الاستدلال بها مجتزأة دون النظر والتأمل في سياق النص بهيئته المركبة؛ إذ السياق يضيف على اللفظة معنى لا يتحصل بالنظر المجرد إليها؛ بل «اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً، لا يكون إلا مقيداً، فإنه إنما تقيّد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلّم معروف قد عرفت عاداته بخطابه، وهذه قيود تبين المراد بها»^(١)، كما قال شيخ الإسلام عليه رحمة الله، ويؤكد ابن دقيق العيد على مركزية دلالة السياق في فهم الدليل، فيقول: «إن السّياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»^(٢)، ومراعاة سياقات النصوص أحد الفوارق المنهجية بين الاستدلال العلمي الراسخ وبين المنهج الرخو المتعجل، والذي يفضي بصاحبه إلى الزلل والخطأ، يقول الإمام الشاطبي كاشفاً عن أحد معالم الرسوخ العلمي: «لكن يعلم الراسخون المراد منه من أوله، أو آخره، أو فحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه، فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره ويعتبر ما ابني عليه زلّ في فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو من شأن من استعجل طلباً للمخرج في دعواه»^(٣)

(١) مجموع الفتاوى (٤١٢/٢٠).

(٢) إحكام الأحكام (٢١٦/٢).

(٣) الاعتصام (٩/٢).

سابعاً: التنبه إلى لوازم العملية الاستدلالية:

ثمة تلازم بين الدليل والمدلول، وهذا التلازم هو الذي يعطي للدليل هذه المكانة المركزية في عملية الاستدلال، يقول ابن تيمية كاشفاً عن هذه العلاقة التلازمية بين الدليل والمدلول، وجعل من هذا التلازم ضابطاً لمفهوم الدليل: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه»^(١)، وكثيراً ما يكون للدليل لوازم أوسع دائرة مما يريده المستدل، فالتنبيه إلى هذه اللوازم في غاية الأهمية في تصحيح البنية الاستدلالية، لئلا يقع المستدل في فخ لازم استدلالي دون وعي أو إدراك، كاستدلال بعضهم لعدم وقوع نسخ التلاوة بأنه يلزم من إثباته البدء على الله، والبدء باطل، فدل على بطلان نسخ التلاوة، فيقال: ويلزمك عدم تجويز النسخ أصلاً؛ لأنه لازم لك فيه كلزومه فيما نفيت، والحق أنه غير لازم لا في هذا ولا هذا، وإنما الغرض التمثيل، ومن الأمثلة أيضاً إلزام المتكلمة فيما أثبتوه من صفات الرب نظير ما اعتقدوا لزومه فيما نفوه عنه، «فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط، ولو فسر ذلك بمفعولاته - وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب - فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه ويسخطه ويبغضه المثير المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك فكذلك سائر الصفات»^(٢)، والمقصود أنه متى كان لازم الدليل مطابقاً لمحل البحث فليس ثمة إشكالية في عملية

(١) الرد على المنطقيين (١٦٥).

(٢) التدمرية (٤٥).

الاستدلال، وليس ثمة جهد إضافي من المستدل حيال استدلاله، أما إن كان ثمة لوازم تلزم من عملية الاستدلال غير مرادة للمستدل، فإن كان المستدل يعتقد صحتها، فالاستدلال مستقيم، وهو يشمل فيما يشمل هذه المسألة أو المسائل أيضاً، وهو دالٌّ على اطراد المستدل بلا إشكال، وإن لم يكن يعتقد صحة شيء من هذه اللوازم، فينبغي أن يراجع تصويره العقدي طلباً لتصحيحه لاحتمال أن يكون الحق هنا في هذه اللوازم، وإن ظن بطلان هذه اللوازم، فينبغي أن يكشف عن عدم لزومها، إما بإبطاله في ذات الدليل والبرهنة على أنه ليس لازماً أصلاً، أو بضم الأدلة بعضها إلى بعض، ليدل على أن هذا اللازم غير مراد للشارع بدليل كذا وكذا، والمقصود التأكيد على أن عملية الاستدلال مسألة تستدعي قدراً من التأمل والأناة، والتفطن للوالم؛ إذ الغفلة عنها موهن لعملية الاستدلال، موقعة في شيء من اللبس؛ بل قد تعود على أصل المسألة المستدل لها بالإبطال.

ثامناً: دفع الاعتراضات عن الاستدلال العقدي:

من تمام الوفاء لعملية الاستدلال تلمس الاعتراضات عليه إما من المخالفين، أو من النظر الذاتي، ثم الجواب عليها، وهي أمانة على صدق المستدل وتطلبه للحق، وهي مقوية لعملية الاستدلال ومؤكدة له، وليس من تمام الجدية العلمية علم الباحث باعتراض على استدلاله واستمراره عليه دون جواب، وحين ترى فصيلاً يطرح إشكالية وتأتيه الاعتراضات مفصلة عن اليمين والشمال ثم تجده يعرض تماماً عن مناقشة تفاصيل هذه الاعتراضات فاعلم أن ثمة مشكلة حقيقية، وليس ينفعه إظهار الابتهاج والفرح بتحريك المياه الساكنة وإثارة النقاش، ثم هو يتمتع عن أداء واجب النقاش بالسماع والجواب؛ ليس القصد هنا بطبيعة الحال المطالبة بالتسليم باحتجاجات هذه الطائفة أو تلك لكن الحديث عن ضرورة مناقشة هذه الاحتجاجات والتعاطي معها على الأقل كشبهات تعكر صفو القضية المطروحة، وبالتالي فهي تحتاج لوقفات تجلي الموقف منها صحةً وفساداً، وليس من المعقول أن يعيد طرفٌ استجلاب

احتجاجاته القديمة ليقوم بإعادة طرحها من غير توقفٍ عند الاعتراضات التي قدمت حيالها ليطور من طبيعة الاحتجاج القديم مجيباً عن إشكال الخصم عند طرحها، وهذه الحالة تؤول بالجدل العقدي إلى حالةٍ من السلبية لا تسمح بالتقدم نحو آفاق الحق، وتجعل الحوار فعلاً وكأنه من طرف واحد، عليه واجبات التدليل وتقديم الإجابات، أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله ولا يهمله بعد ذلك ماذا قال أو سيقول الطرف المقابل، وراجع كثيراً من مشاهد السجال العقدي وما قدمه كل طرف من أدلة وجوابات تعلم حجم الإشكال، وإن عملية الاستدلال لا تكون بمجرد تكثير سواد الأدلة بل لا بد أن تكون منهجية الاستدلال بهذه الأدلة صحيحة أولاً، ولا بد من دفع الاعتراضات عنها ثانياً، وليس من المعقول أن يأتي المستدل ليناقش فكرة هيمنة الشريعة وإلزاميتها مثلاً، فيقتصر على سوق طائفة من أدلة (عدم الإكراه) من جنس ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْطِرٍّ﴾ [الغاشية: ٢٢]، ويعرض تماماً عن الطائفة الأخرى من صور الإكراه بحق ﴿وَقُلْنَا لَهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] والسيرة العملية للنبي ﷺ وصحابته في فتوحاتهم، ومحال الإجماع من كلام الفقهاء في تقرير العقوبات على فعل المعاصي وترك الواجبات حتى على مستوى التعبدات الشخصية؛ كإجماعهم على عقوبة تارك الصلاة مثلاً، فإن تغييب الدلائل المضادة للفكرة والإعراض عن مناقشتها ستشكل، ولا بد من ثغرة كبيرة في تقرير هذه الفكرة، خصوصاً إذا كانت هذه الأدلة مبسوبة على لسان الطرف الآخر، أما الاستكثار (بالأدلة المضروبة) هنا من جنس (تولد النفاق من ظاهرة الإلزام الشرعي) فهي في الحقيقة تزيد القول وهنا بدل تقويته، وترفع قدره لا بأس به من الاعتراضات، أدناها إلغاء فكرة إلزامية القوانين مطلقاً، وهو ما لا يقول به المستدل، ومع بيان الاعتراضات على هذه المقولة مثلاً لم نجد مستدلاً بهذا الدليل اعتراضاً على الاعتراض، أو اعترافاً بخطأ هذا الجنس من الاستدلال، وإنما ساد منطق الإعراض، وكأن منطق الصمت كفيل بإبطال اعتراضات الخصم، أو هو ضمانة لنسيانها في خضم

السجال، وهذا الاستدلال المليء بالثغرات يعبر عن حالة التكثر والتعجل والتشوه في منهجية الاستدلال، والتي يمارسها الكثيرون للأسف الشديد خلال عملية الاستدلال العقدي.

الخاتمة

أختم هذه الورقة بالتأكيد على أهمية تجديد الصناعة الاستدلالية، وتعميق رؤيتنا إلى ممارسات الأئمة في هذا الباب، وقراءة إسهاماتهم العقدية لمحاولة الاطلاع على الأصول الكلية النازمة لمسالكهم الاستدلالية، والانتقال من سؤال: ماذا قالوا في المباحث العقدية؟ لسؤال كيف قالوا؟ لتتعرز في نفوسنا الثقة في تلك المسالك الاستدلالية، ونتعرف على عمق المنهج المعرفي في المجال العقدي عند أئمة أهل السُّنَّة، ولتتوافر لنا تلك الأدوات المعرفية الضرورية التي تمكنا من ممارسة الفعل الاستدلالي المحكم والصحيح، وأختم بعبارة تيمية جامعة لمسلك الاستدلال الشرعي مع اختصارها: «فأعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، وزنه أيضاً بالميزان الصحيحة العادلة العقلية، واستعن على ذلك بما يذكره كل من **النظار** في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني عن الحق شيئاً، وسل الله أن يلهمك ويهديك»^(١).

اللَّهُمَّ رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

(١) درء التعارض (٢٧٦/٨).

ملحق

معجم مصطلحات المستوى الثاني

ملحق معجم مصطلحات المستوى الثاني

المصطلح	الشرح
اختلاف التضاد	هو ما يكون فيه عدة أقوال متعارضة بينها تضاد ويتعذر الجمع بينهم، ويؤخذ بالأقوى دليلاً، مثل اختلاف المفسرين في المراد بالذبيح في قوله تعالى: ﴿بَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠١]، فمنهم من قال: إن المراد به «إسحق»، ومنهم من قال: إن المراد به «إسماعيل» ﷺ.
اختلاف التنوع	هو ما يكون فيه عدة أقوال ومعان متنوعة وغير متعارضة؛ يمكن الجمع بينهم، مثل: تفسير السراط المستقيم في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، فقال بعضهم: هو القرآن، وقال غيرهم: هو الإسلام، وقال آخرون: هو طريق العبودية، ومنهم من قال: هو طاعة الله ورسوله ﷺ، وهذا من قبيل التنوع ويصح حمل الآية على أي منهم.
استصحاب الأصل	هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني؛ بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول، أو: استدامة ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفيّاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة.
الإثبات المجمل والنفي المفصل	الكلام المجمل: هو الكلام الكلي الذي لا يفصل على معانٍ، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]؛ أي: الوصف الأعلى، فهذا مجمل، حيث لم يذكر الله في الآية صفة الرضا أو المحبة أو العلم أو القدرة أو ما إلى ذلك من الصفات، النفي المفصل: أي: نفي صفات وأسماء عن الله تعالى على وجه التفصيل، نحو: ﴿وَلَا يَطْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، فهذا نفي مفصل لصفة الظلم عنه تعالى.

المصطلح	الشرح
التسلسل	ترتيب أمور غير متناهية بعضها على بعض، وسمي بذلك أخذاً من السلسلة؛ إذ هي تقبل زيادة الحلق إلى ما لا نهاية.
الجهمية	هم أتباع الجهم بن صفوان، مذهبهم في الصفات تعطيل والنفي، وفي القدر القول بالجبر، وفي الإيمان القول بالإرجاء، وأن الإيمان مجرد الإقرار بالقلب، وليس القول والعمل من الإيمان؛ فهم معطلة مرجئة جبرية، وقد يطلق المصطلح على كل فرقة وقعت في تعطيل الصفات ولم يقولوا بكل تلك المقالات وينسبوا أنفسهم لجهم.
الجواهر والأعراض	مصطلحان كلاميان، فالجوهر هو ما كان قائماً بنفسه كالجسم مثلاً، والعَرَض هو ما كان قائماً بغيره كاللون والرائحة بهذا الجسم.
الدهرية	مشتق من الدهر؛ أي: الزمن، وهو مصطلح يطلق عادة على كل من ينكر البعث ويحدد اليوم الآخر، وسمي دهرية؛ لأنه يقول ببقاء الدهر أبداً، ومنهم من أقر بالخالق جل في علاه، ومنهم من جحد به، وأبرزهم ثلاثة أصناف: جمهور الفلاسفة الدهرية الطبائعية، وطائفة يقال لها: الدورية، ومشركي العرب ومن وافقهم.
الدور	الدور القبلي: وهو أن يكون الشيء محتاجاً إلى شيء آخر ويكون ذلك الشيء الآخر محتاجاً إلى من احتاج إليه، أو يقال: أن يكون (أ) فاعلاً بـ(ب)، ويكون (ب) فاعلاً لـ(أ)؛ مثل: أن يقع زيد وعمرو في البحر، فيكون زيد محتاجاً لعمرو في نجاته، ويكون عمرو محتاجاً لزيد في نجاته، وهذا الدور لا يمكن أن يتحقق في الواقع، فزيد لا يمكن أن ينقذ عمرو، وعمرو لا يمكن أن ينقذ زيداً.
الصفات الثبوتية	صفات الله الثبوتية، وهي المجموعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٦٠]، فهي كل الصفات التي وصف الله بها نفسه، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالاتها ظهر كمال الموصوف بها ما لم يكن معلوماً من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفية التي نفاها عن نفسه.

المصطلح	الشرح
الصفات الربوبية الذاتية	هي التي لم يزل الله متصفاً بها، وهي التي لا تنفك عنه ﷻ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والحكمة... .
الصفات المنفية السلبية	هي الصفات التي نفاها الله عن نفسه، فكلها صفات نقص ولا تليق به كالعجز والتعب والظلم ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب تقتضيه فيه سخرية، وتنقص من الموصوف.
المتكلمين	المدرسة الكلامية: هي مدرسة علم الكلام، وهو علم الاعتقاد الذي يكتسب الأدلة العقلية - بزعمهم -، وهو مما أحدثه المتكلمون في أصول الدين من إثبات العقائد بطرق استمدوا أكثرها من الفلسفة اليونانية، وجعلوها حكماً على دلالات الكتاب والسنة، وذمه السلف لخوضه في أمور الاعتقاد بمادة أجنبية عن الشرع، فجرح بأهله.
المعطلة	هم طوائف وقعت في نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله؛ أي: نفي الصفات الإلهية وإنكار قيامها بذات الله تعالى.
الممكن	ما يمكن وجوده ويمكن عدمه، ولا يوجد إلا بغيره؛ كسائر المخلوقات.
الواجب	هو ما كان وجوده ضرورياً، ويكون عدمه مستحيلاً؛ وهو الخالق سبحانه الذي هو مبدأ كل الأسباب.
حلول الحوادث	<p>١ - معنى حلول: هو كون أحد الشيئين ظرفاً للآخر؛ مثل: حلول الماء في الوعاء.</p> <p>٢ - معنى الحوادث: جمع حادث وهو ما وجد بعد عدمه.</p> <p>٣ - أما حكم مصطلح «تنزيه الله عن حلول الحوادث» فأهل السنة والجماعة يفرقون في الحكم بين مدلولات المصطلح لمن يطلقه في حق الله جل علاه،</p>

المصطلح	الشرح
	وفي العقيدة، المقصود بـ«نفي حلول الحوادث»: هو نفي أفعال الله الاختيارية المتعلقة بالمشيئة والإرادة والتي يفعلها سبحانه متى شاء وكيفما شاء؛ كالكلام والنزول والضحك والتعجب والمجيء لفصل القضاء وغير ذلك، فهذا نفي باطل مبتدع، فيه مخالفة للكتاب والسنة وفهم الصحابة والسلف، أما إن قُصد به تنزيهه سبحانه عن حلول المخلوقات المحدثه في ذاته، أو حدوث وصف متجدد لذاته لم يتصف سبحانه به من قبل، فهذا تنزيه حق، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.
دلالة التضمن	هو دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ضمن دلالة على تمام ما وضع له؛ كدلالة (البيت) على (الحائط).
دلالة مطابقة	هي دلالة اللفظ على المعنى الذي وُضع له كدلالة الأربعة على ضعف إثنتين.
دليل التمانع	دليل يستدل به علماء الكلام على وحدانية الرب تعالى، ووجه تقريره: أنه لو كان للعالم صانعان متكافئان فعند اختلافهما - مثلاً أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه - إما أن: ١ - يحصل مرادهما ٢ - أو مراد أحدهما ٣ - أو لا يحصل مراد واحد منهما، فالأول والثالث ممتنعان؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويلزم أيضاً عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلهاً، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هو الإله القادر، والآخر عاجز لا يصلح للألوهية.
طريقة الأعراض والأجسام	انظر: دليل حدوث الأجسام الكلامي.
قياس الشمول	قياس الشمول: هو الاستدلال بالكلي على الجزئي، وسمي بذلك لأنه استدلال بكون أحد طرفي الاستدلال أعم من الآخر «أكثر شمولاً»، فيدخل الطرف الثاني فيه؛ ومثاله: «كل البشر يموتون، زيد إنسان، إذاً زيد يموت»، وعكسه هو الاستقراء: وهو الاستدلال بالجزئي على الكلي.

المصطلح	الشرح
النَّظَار	<p>مصطلح النَّظَار مبالغة من الناظر كقولهم عالمٌ وعَلَّامٌ وساحرٌ وسَحَّارٌ وحاملٌ وحَمَّالٌ ونحوها . والنظر اصطلاحٌ منطقي يطلقه المناطق والأصوليون على البحث في الأدلة والبراهين والحجج ليستنبط منها الأحكام ويعرفونه بقولهم: «فكر يُطلب به الوصول إلى علم أو ظن». والناظر بمعنى المجتهد والمفتي والمستدل والمستفيد عند الأصوليين والفقهاء.</p>